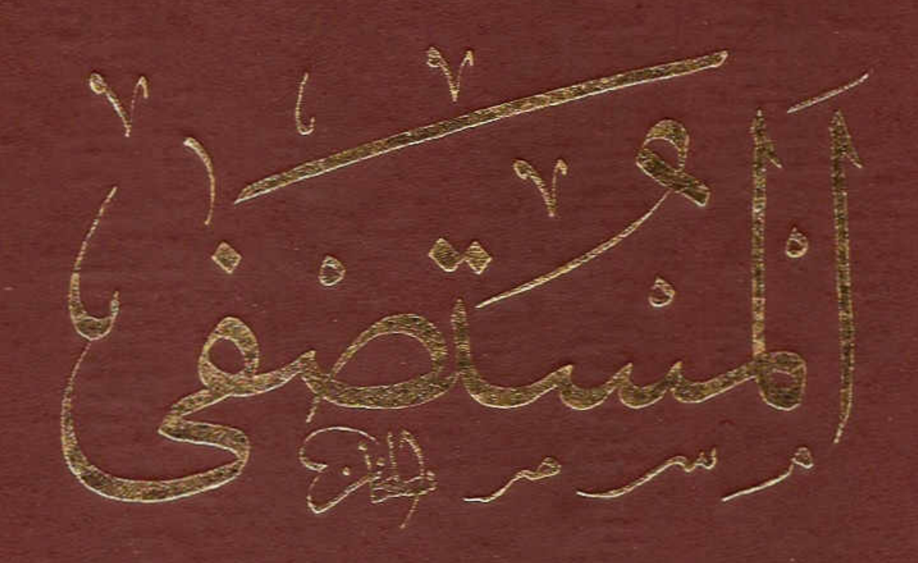
İMAM GAZÂLÎ



İSLAM HUKUKUNDA

DELİLLER VE YORUM METODOLOJİSİ

1



Rey Yayıncılık: 10
Klasik İslam Düşüncesi: 1
Kayseri, 1994

Dizgi ve iç düzen
Yunus Apaydın

Montaj
Giz Ajans
Tel: 523 62 20

Eserin özgün adı
el-Mustasfâ mim ilmi'l Usûl

ISBN 975-7778-09-5

Genel Dağıtım
Giz Pazarlama
Çatalçeşme sok. No: 19
CAĞALOĞLU/İstanbul
Tel: 512 49 43   Fax: 511 97 99

Rey Yayıncılık
Cum. Meydanı Sahabiye Med. İçi
Akabe Kitabevi/KAYSERİ
Tel: (352) 222 19 29

EL- MUSTASFA

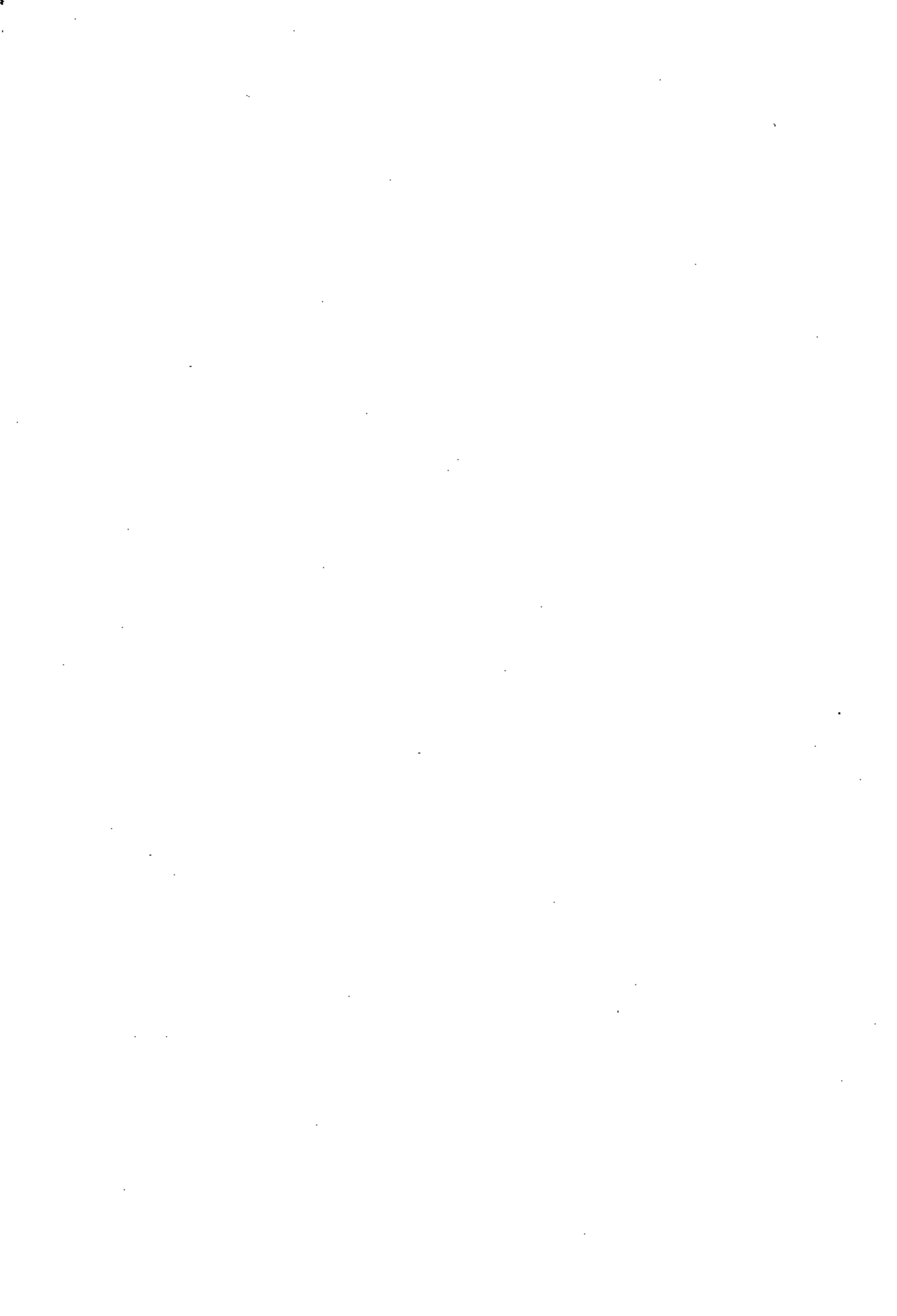
İSLAM HUKUKUNDA
DELİLLER
VE
YORUM METODOLOJİSİ

İMAM GAZÂLİ

Türkçesi:
YUNUS APAYDIN

1. CİLD

Rey Yayıncılık
Cum. Meydanı Sahabiye Med. İçi
Akabe Kitabevi/ **KAYSERİ**
Tel: (352) 222 19 29



İÇİNDEKİLER

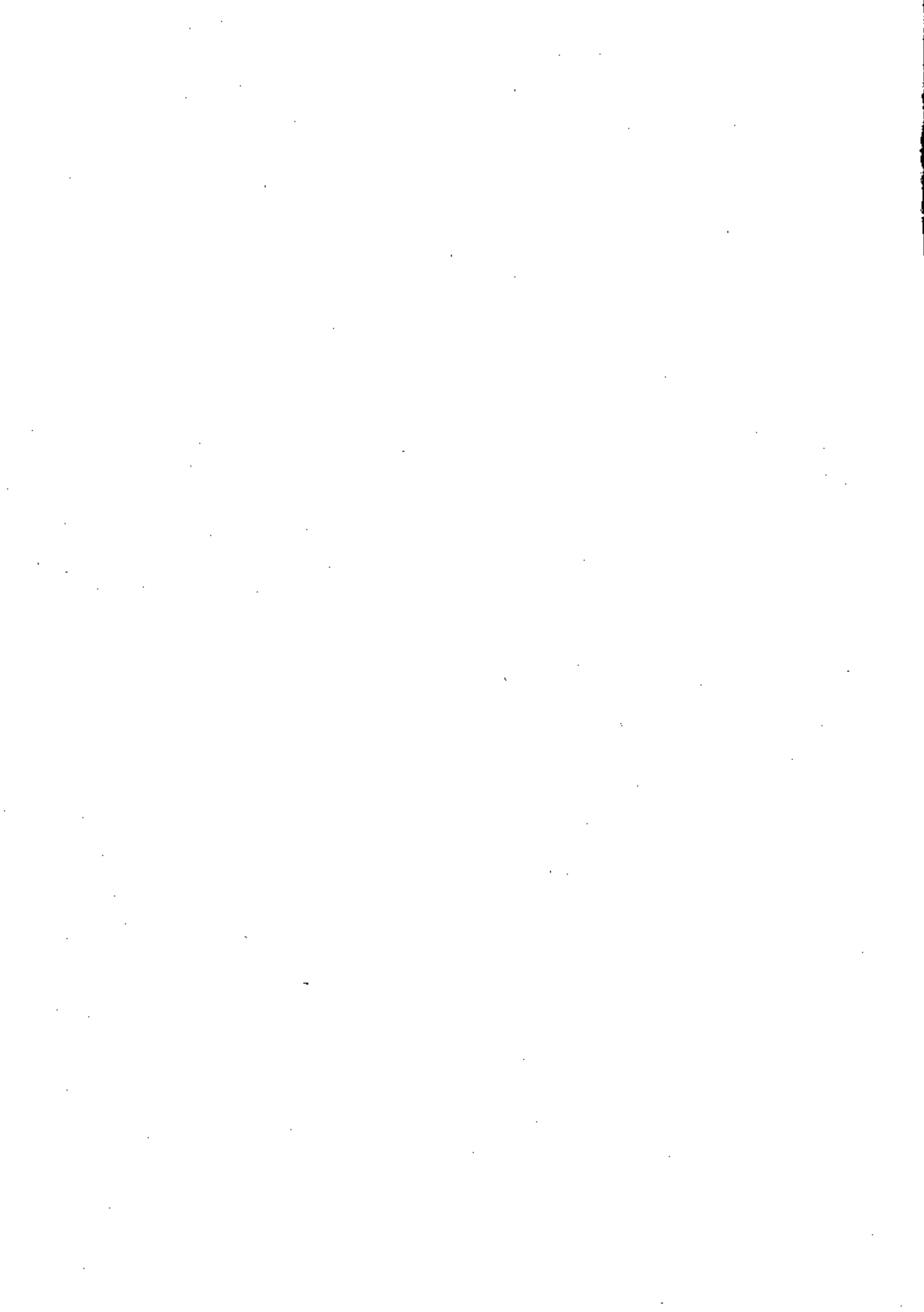
İkinci Kutub: HÜKÜMLERİN DELİLLERİ

Müstasfâ Çevirisi Üzerine

İslâm'ın ana kaynaklarından, Allah Tealâ'nın kullarına öğretmeyi murad ettiği hüküm ve bilgileri bize taşıyan delillerden hareketle, bunların irşad ve ışığında akıl yorarak dînî hüküm ve bilgilere ulaşmanın metodolojisi (usul ve yöntem bilimi) demek olan Fıkıh Usûlü, klasik İslâm İlimlerinin önemlileri içinde yer almaktadır. Elde bulunan, bize kadar ulaşan ilk Usûl kitabı "Şafiî'nin Risâlesi"nden günümüze kadar bu dalda sayısız denecek çoklukta kitap yazılmıştır. Bunlar kullandıkları metod açısından "Fıkıhçılar Usûlü, Kelâmcılar Usûlü ve Karma Usûl" şeklinde üç gruba ayrılmıştır. Gazzâlî'nin Müstasfâsı genellikle tümdengelim usûlünü kullanarak yazılmış bulunan kitapların seçkin örneklerinden biridir. Gazzâlî, Eş'arî ve Şafiî mezheplerinde yetişmiş bir âlim olmakla beraber sırf mukallid olmayıp zaman zaman ittibâ ve ictihad derecelerine ulaşmış bir muhakkıktır. Onun yalnızca Fıkıh ve Kelâm ile yetinmeyip Tasavvuf ve Felsefe dalları ile de -eser verecek ve mütehassıslarını tenkid edecek ölçüde- meşgul olması eserlerine açıklık ve zenginlik getirmiştir. Ancak bu açıklık (vuzuh) ifadesinin basitliğinden değil, mevzulara hakimiyetinden kaynaklanmaktadır. Genç, zekî ve gayretli akademisyen Doç. Dr. H. Yunus Apaydın, Gazzâlî'ye öğrencilik etmişçesine kitabı doğru anlamış ve içimizde, çağımızda yaşayan bir yazar olarak da - anlaşılır bir dil ile - onu Türkçe'ye çevirmiştir.

Dr. Mehmet Erdoğan'ın Şâtıbî'den yaptığı el-Muvafakât tercümesi, Şah Veliyyullah'tan Hüccetullah çevirisi, İbn Aşur'dan (V. Akyüz'le) çevirdiği İslam Hukuk Felsefesi ve Apaydın'ın Müstasfâ tercümesi, Türkçe okuyanlar için, İslam Hukuk Metodolojisi ve Felsefesi alanında mevcut boşluğu önemli ölçüde doldurmuştur. Şâfiî'nin Risâle'si, İbnu'l-Kayyim'in İ'lâm'ı Şevkânî'nin İrşâd'ı ve Küçük Sadruşşerîa'nın Tavdîh'i de tercüme edilirse klasikleşmiş Usul kitaplarının en güzel örnekleri Türkçeye aktarılmış olacaktır. Bunlara çağdaş, özgün, ilk müctehidlerin kendi çağlarında yapıp başardıklarını günümüzde yapan ve karşılayan çalışmalar eklenince İslam Hukukunun Felsefesi, Metodolojisi ve dinamikleri daha iyi anlaşılacak, ondan istifadenin yolları açılmış olacaktır. Apaydın nice gün ve gecelerini bir ilim cihadı olan bu çalışmaya vererek ümmete hizmet etmiştir. Hizmet ve başarılarının devamını diliyor, "Sa'yi meşkûr olsun!" diyorum.

10.12.1993 İstanbul Prof. Dr. Hayrettin KARAMAN



Mütercimin Önsözü

Temel klasiklerin tercümesinin, Türkiye'de yeterince ciddiye alındığı söylenemez. Üstelik, bu tür çeviri faaliyetlerinin gerekli olup olmadığı konusunda bir görüş birliği dahi yoktur. Tercüme işine karşı çıkanlar, çevirisi yapılacak kitapların ihtiva ettiği bilgilerin anlaşılamayacağı, her önüne gelenin ahkam keseceği ve yanlışlara düşülceceği endişesini taşırlar. Dolayısıyla bunlara göre, temel eserlerdeki bilgiler, anlayanların yani erbabının süzgecinden geçirilerek halka ulaştırılmalıdır. Bu endişeye belli oranda bir haklılık payı tanınabilir. Fakat öte yandan temel eserlerin, vaktinde, tercüme edilmeyişinin sıkıntıları şu anda fiilen yaşanmakta ve gözlemlenmektedir. Bir kere süzgeçten geçirme işi başarılamamış ve yapılan bir çok çalışma eskinin yetersiz bir tekrarı olmaktan öte gidememiştir. Esasen Türkiye'de, kısaca İslam Bilimleri olarak adlandırılan alandaki çalışmaların sistemli, düzenli ve amaçlı olduğu da tartışma götürür.

Temel klasiklerin tercümesinin birbirine bağlı açık iki yararı olacağını düşünüyoruz. Birincisi; İslambilimsel kültürün belli bir düzeyde toplum nezdinde yaygınlık kazanmasıdır. Bugün doğru ve yeterli bilgilenme eksikliğinin doğurduğu sıkıntılar ayan beyan ortadadır. Bu sıkıntıların başında bilim adamı ve toplum arasındaki bilgilendirme-bilgilenme bağının kopması gelmektedir. Bilim adamları, sadece kendileri için ve kendileriyle sınırlı bilim yapmakla meşgul oladursun, bu boşluk temelsiz ve asılsız bilgilendirme kaynaklarınca doldurulmaktadır.

İkincisi ise, temel klasiklerin yaygınlaşması sonucunda, bilim adamları bir ölçüde, ister istemez, tekrardan kurtulacak; mevcudu aşma, geliştirme hiç değilse doğru uyarlama yönünde adımlar atma gereğini hissedeceklerdir. Bütün bunların sonrasında, ilgili bilim adamlarınca yapılacak yeni çalışmaları ve üretilen düşünceleri, kabul eden de reddeden de gelişigüzel değil, ne yaptığının farkında olarak (ala basiretin min emrihi) tercih yapacaktır.

Kelimenin tam anlamıyla bir fıkıh usulü klasiği olan *Mustasfâ*'yı Türkçeye çevirme girişimimiz, İslam Bilimleri alanındaki her branşın temel kaynaklarının, eğrisiyle doğrusuyla, Türkçeye aktarılmasının bir gereklilik olduğu yönündeki kanaatimizin bir gereği olmakla birlikte, özellikle ve öncelikle *Mustasfâ*'nın tercih edilmesi Rey Yayınlarının sahibi dostumuz Yusuf Yerli'nin ve Aydın Bey'in ısrarlı ricalarının sonucunda olmuştur.

Bu tercümenin, Türkiye'de, mevcut tercümelere rağmen bu alanda hissedilen boşluğu önemli ölçüde dolduracağını ümit etmekle birlikte, yeterli olduğu kanaatinde değiliz. Buna ve mevcutlara ilaveten, özellikle Hanefî ve Hanbelî

ekollerine, hatta Mutezile ve Zâhirî ekollerine ait birkaç temel fıkıh usulü eserinin bu kervana katılmasının yararlı olacağını düşünüyoruz.

Tercümenin hatasız olmasına özen gösterdiğimizi söyleyebiliriz. Tercümenin hatasız olup olmadığı ise, ancak erbabının tenkitleriyle anlaşılabilecektir. Bu itibarla, rastladıkları hatayı tarafımıza iletme işini, erbab okuyucuların boyunlarına -'bilimsel aynî vacip' olarak- borç saydığımızı da belirtmek isteriz.

Bu arada, Mantık Mukaddimesinin müsveddelerini okumak zahmetine katlanan Prof. Dr. Hasan Şahin'e, Yrd. Doç. Dr. Turan Koç'a ve Öğr. Görevlisi Seyfullah Sevim'e; yine hadislerin tahrici konusunda yardımcı olan İslam Hukuku Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi Menderes Gürkan'a, Doktora öğrencisi Selma Uzatma'ya ve Yüksek Lisans öğrencileri Davut İltaş ile Ömer Akmanşen'e teşekkür borçlu olduğumu belirtmeliyim.

Kayseri 6 Kasım 1993

TERCÜMEDE İZLENEN METOD

Tercümede *Mustasfâ*'nın, Bulak 1322-1324 tarihlerinde el-matbaatu'l-emîriyyede. Fevâtihu'r-Rahamût ile birlikte iki ayrı cilt olarak basılan nüshası esas alınmıştır.

Tercümede, imkan ölçüsünde akıcı ve anlaşılır bir üslup yakalamaya çalışmakla birlikte, yetersiz bir karşılıkla kısırlaştırmak endişesiyle Şer', Sem', Şâri vb. bazı terim ve deyimleri korumak gereğini hissettik; kolay anlaşılır eksik tercüme yerine nisbeten zor anlaşılır doğru tercümeyi hedeflediğimizi söyleyebiliriz. Esas itibariyle, teknik özellikteki kitapların belli ölçüde ağır bir üslup taşımasını yadırgamamak gerekir.

İlke olarak, terim ve tabirlerin türkçeleştirilmesinin gerekliliğine inanmakla birlikte, henüz bilim çevresinde bu yönde bir anlayış ve çaba birliği sağlanamamış olduğundan, İslam bilimleri terminolojisine vakıf olanların okuma zevkini ve kavrama kolaylığını zedelememek ve anlam kaymalarına ve yanlış anlamalara yol açmamak için, genelde, bir çok terim ve tabir ya -parantez içinde yakın görülen bir türkçe karşılık verilerek- orijinal biçimiyle korunmuş ya da yakın türkçe karşılıkla ifade edilerek orijinalleri parantez içinde verilmeye çalışılmıştır. Bunun yanında teabbüd, şüphe ve meslek gibi bazı arapça kelimelere net türkçe karşılık bulmakta zorlandığımı belirtmeliyim. Gazâlî, hocası İmamu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin kullanım üslubu doğrultusunda, şüphe kelimesini, yeterli ve tutarlı olmayan delil, gerekçe anlamında kullanmıştır. Biz bunu bazen 'muhaliflerin delilleri -veya gerekçeleri- şeklinde, bazen de 'muhaliflerin şüpheleri' şeklinde tercüme ettik. Meslek kelimesinin kullanımı da buna yakındır. Teabbüd kelimesi de sözlükte, ibadet etmek, taat ve ibadete davet etmek gibi anlamlara gelmektedir. Fakat biz bu kelimeyi bazen -yerine göre- mükellef tutmak, amel etmeyi istemek, emretmek gibi karşılıklarla çevirdik bazen de olduğu gibi kullandık.

Mustasfâ'nın görebildiğimiz iki baskısında da, eserin iki cilde ayrıldığı yer, üçüncü kutbun emir bahsinin ortalarıdır. Bu bölme işinin Gazâlî tarafından yapılmış olamayacağı kanaatini taşıdığımız için, tercümede birinci ve ikinci kutuplar birinci ciltte, üçüncü ve dördüncü kutuplar ise ikinci ciltte verilmiştir. Tercümenin kenarında eserin arapça baskısının cilt ve sahife numaraları verildiği için, arşılaştırma kolaylığı her zaman mevcuttur.

Tercümeden istifadeyi daha da kolaylaştırmak amacıyla;

İçindekiler bölümü kapsamlı tutulmuş, orijinal metinde, ele alınacak ko-

nunun ne olduğu belirtilmeksizin 'mesele' başlığı konulan yerlerde, ele alınacak meselenin ne olduğu parantez içinde bir cümleyle belirtilmiştir.

Metinde geçen ayetlerin hangi surenin kaçıncı ayeti olduğu belirtilmiş; fakat ayetlerin orijinal metinleri verilememiştir. Metni görme gereği hissedenler verilen numaralar sayesinde istedikleri ayeti Kur'an-ı Kerim'den kolayca bulabilirler.

Metinde geçen hadislerin hemen tamamının hadis kitaplarındaki yerleri tesbit edilerek gösterilmiş; ayrıca bunların orijinal metinleri de verilmeye çalışılmıştır. Biraz zaman darlığı biraz da tembellik nedeniyle sahabe söz ve uygulamaları ilgili kaynaklardan tesbit edilememiştir. Eğer mümkün olursa bu eksiklik, ikinci cildin sonunda sahabe asarı için verilecek indeksle giderilmeye çalışılacaktır.

Usul terimleri zaten kitab içerisinde açıklandığı için ikinci bir açıklamaya gerek kalmaksızın olduğu gibi kullanılmıştır. Gerekli görülen yerlerde, bazı fıkhî terimler açıklanmıştır. İkinci cildin sonunda terimler için bir indeks hazırlanacaktır. Ayrıca anlaşılması güç sözcükler için bir lügatçe hazırlanması da düşünülmektedir.

Metinde görüşlerine yer verilen şahıslar ve fırkalar hakkında tanıtıcı kısa bilgi verilmiştir. Sahabe ve tabiun ile mezhep imamları, bizim vereceğimiz tanıtıcı asgari bilgi ölçüsünde hemen herkes tarafından zaten tanındığı için tanıtımdan hariç tutulmuştur. Eserde adı geçen tüm şahıslar ve fırkalar için indeks hazırlanacaktır.

Ayrıca ayetler -ve eğer uygun bir yolu bulunursa hadisler- için indeks hazırlanarak ikinci cildin sonunda verilecektir.

Gazali'nin, sahabe, mezhep imamları ve önceki alimler için bazen kullanıp bazen terkettiği 'Radıyallahu anh' ve 'Rahimehullah' gibi dua cümleleri çoğunlukla terkedilmiş; Resulullah veya Nebi Sallallahu aleyhi vesellem ifadesi, kısaca Hz. Peygamber olarak çevirilmiştir.

FIKIH USULÜNÜN TARİHÇESİ VE MUSTASFA HAKKINDA BİRKAÇ SÖZ

Gazalî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermekten, 'malumu ilam' olacağı endişesiyle, sarf-ı nazar ederek, fıkıh usulünün tarihçesi ve Mustasfâ hakkında[1] bilgi vermeyi uygun gördük. Bunun ardından geleneksel fıkıh usulünde tıkanma sebebi saydığımız bazı hususlara işaret ederek 'yeni bir fıkıh usulü'ne ihtiyaç var mı?' tartışmasını gündeme getirmeyi deneyeceğiz.

FIKIH USULÜNÜN TARİHÇESİ:

Fıkıh usulünün tarihçesine geçmeden önce, Kur'an'ı anlama ve yorumlama yönünde oluşan disiplinlere, tarihsel olarak, bir göz atmakta yarar vardır.

Kur'an'ı anlama ve yorumlama işi, başlangıçta 'fıkıh' olarak ortaya çıkmıştır. Fıkıh sözcüğünün, gerek Kur'an'daki, gerekse Sünnetteki bazı kullanımları, bu tesbiti doğrular mahiyettedir. Tevbe suresi 122. ayette "Müminlerin hepsinin birden savaşa koşuşması gerekli değildir; içlerinden birkısmı geride kalıp, dinde fıkıh sahibi olmaya çalışsınlar ve savaşa gidip döndüklerinde, diğerlerini inzar etsinler"[2] denilmektedir. Hz. Peygamber de, "Allah kime hayır murad ederse dinde fıkıh sahibi yapar"[3] ve İbn Abbas için yaptığı bir duada "Allahım bunu dinde fıkıh sahibi yap"[4] demiştir. Buna göre, sözlük anlamı itibariyle, anlamak ve kavramak olan fıkıh sözcüğü[5], yukarıdaki ayet ve hadislerdeki kullanımlarının bir sonucu olarak, bütün olarak dini, daha doğru bir deyimle Kur'an'ı anlamak anlamında olup, daha sonra fıkıh adıyla ortaya çıkacak özel disiplinin adı değildir. Yine bu tesbiti desteklemek üzere, Ebu Hanife'nin, fıkhı; -inanç, ahlak, ibadet, hukuk konularını da içine alacak bir içerikle- 'Kişinin lehine ve aleyhine olanı bilmesidir' diye tanımladığını ve daha ziyade inanç konularına dair yazdığı ese-

1. Gazâlî'nin hayatı ve görüşlerine ilişkin mevcut kitaplar yanında, özellikle Gazâlî'nin kendi otobiyografisi mahiyetinde olan el-Munkiz mine'd-Dalâl (Dalaletten Hidayete) adlı eserine ve "Bir İslam Hukukçusu Olarak Gazâlî" adlı tebliğimizin de yer aldığı, Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsünce el-Gazâlî adıyla yayınlanan (Kayseri 1990) kitaba bakılabilir.

2. "Ve mâ kâne'l-mü'minune li yenfiru kâffeten, fe levlâ nefere min külli firkatin minhum taifetun li yetefakkahû fi'd-dîn" (Tefsiri için bk. Keşşâf, II, 221).

3. Buhârî, İlim, 10.

4. Buhârî, Vudû, 10.

5. Fîruzâbâdî, Besâiru Zevi't-Temyîz, IV, 210.

rine 'el-Fıkh'l-Ekber' adını verdiği hatırlanabilir. Başlangıçtaki durum bu olmakla birlikte, sonraları gitgide, Kur'an'ın içerdiği farklı konular etrafında çeşitli ilmî disiplinler oluşmaya başlamıştır.

Benzetmek yerindeyse, tıpkı felsefenin başta küllî bir ilim iken, gitgide felsefe içerisinden, ilimlerin bağımsızlık kazandığı gibi, dini anlamak ve kavramak anlamındaki 'fıkıh' deyimi de, ilk zamanlarda, daha sonra ayrılacak akaid, tefsir, ahlak (tasavvuf) vb. gibi ilmi branşları içine alacak şekilde küllî bir içerik taşımaktadır. Bu noktadan hareketle, tüm İslam bilimlerinin, bu küllî anlamdaki fıkıh'tan ayrılıp, belli oranda bağımsız birer disiplin haline geldikleri söylenebilir. Başlangıçta, akaid ve ahlak (tasavvuf) da fıkıh kapsamında düşünüldüğü halde, bunlar zamanla bağımsız birer disiplin haline gelmişlerdir. Genel çerçeve içerisindeki birlik ve bütünlük bozulmadığı sürece bu ayrılmalar, Kur'an'ın içeriğinin netleşmesi ve daha derinlemesine kavranması bakımından yararlı sayılabilir. Özetle söylemek gerekirse, fıkıh, başlangıçta, 'dinin kavranması' içeriğini taşımakta olup, dinin temel kaynağı da Allah'ın Kitabı olunca, fıkıh, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması çabası olarak değerlendirilebilir. Zaman bakımından, daha sonra oluşan kelam, tefsir ve hadis gibi disiplinler, görünüşte müstakil gibi görünseler de, gerçekte, küllî anlamdaki fıkhın, yardımcı alt dallarıdır. Akaid ilmine, küllî ilim vasfı yüklenip, diğer yan dallar bağımsız birer disiplin olarak gelişmeye başlayınca 'fıkıh ilmi' de, özel bir disiplin halini almıştır.

Bu sürecin yaklaşık olarak müctehid imamlar döneminden itibaren tamamlanmaya başladığı söylenebilir. Bu dönemde müctehidler, kendilerine mahsus yorum yöntemleri oluşturmaya başladılar. Bu dönemden öncesinde bugün bizim anladığımız manada bir fıkıh usulünden bahsedilmez. Fakat bu, öncekilerin (sahabe ve tabiun fakihleri) bir delil anlayışlarının ve yorum yöntemlerinin olmadığı anlamına gelmez. Nitekim Muaz b. Cebel'in 'Öncelikle Kitâb (Kur'an) ile, burada yoksa Sünnet ile hüküm veririm. Bu ikisinde de bulamazsam ictihad ederim (meseleyi çözümsüz bırakmam)' şeklindeki Hz. Peygamberin tasvibini kazanan sözleri, daha Hz. Peygamber zamanında bir deliller hiyerarşisinin ve -her ne kadar esasları ve terminolojisi açıklanmış değilse de- yorum yöntemi anlayışının varlığını göstermektedir. Biz, Muaz'ın 'ictihad ederim' sözünü, sonraki dönemlerde oluşturulan tüm yorum yöntemlerini içine alabilecek bir genişlikte anlıyoruz. Bu itibarla müctehid imamların istihsân, ıstıslâh, sedd-i zerîa, Medine halkının ameli vb. gibi adlarla kullandıkları yorum yöntemlerinin, hatta Sünnetin sübut ve kabul şartlarına ilişkin anlayışlarının çekirdek olarak sahabe ve tabiun uygulamalarında -daha da geriye götürülebilir- bulunduğunu söylüyoruz. Müctehid imamların, belli tabiun ve sahabe guruplarına nisbet edilmesi de bu yüzden olsa gerektir.

Müctehid imamlar dönemine gelindiğinde, istinbat ve istidlalin objektif esaslarının tesbiti bir ihtiyaç olarak kendini göstermeye başlamıştır. Bunun

sosyo-psikolojik sebepleri üzerinde durmayacağız. Şu kadarını belirtelim ki, objektif metodoloji (deliller anlayışı ve yorum sistemi), yapılan çıkarımların ve ortaya konulan kanaatlerin kabulünün bir önşartı olduğu gibi aynı zamanda sapmaların ve spekülasyonların, bir ölçüde, freni olmuş ve bu sayede keyfi hüküm vermenin önüne geçilmiş, ya da hiç değilse, keyfi hükümlerin değerlendirileceği bir ölçü, kriter görevini üstlenmiştir. [6]

Fıkıh usulünün, birbirinden farklı birkaç tanımı bulunmaktadır. Fıkıh usulünün, lafzî tanımı, 'fıkhın delilleri' şeklindedir. Tabiatıyla bu tanım, -en azından metodolojiye değinmediği için- fıkıh usulünün muhtevasına uygun düşmemektedir Bâcî'nin 'şer'î hükümleri bilmenin, kendisi üzerine bina edildiği temeller'[7] şeklindeki fıkıh usulü tanımı da bu tanımla hemen hemen aynıdır.

Yaygın tanıma göre fıkıh usulü; şer'î fer'î hükümleri, tafsîlî (ayrıntılı) delillerinden istinbata yarayan kuralları bilmektir.[8] Bu tanım da yeterli değildir. Çünkü bu tanım, -fıkh'ın; şer'î ferî hükümleri, 'istidlal yoluyla' tafsili delilerinden hareketle bilmek şeklinde tarif edildiği hatırlanacak olursa- usulcü ve fakihin faaliyet alanını ayırmaktan uzak görünmektedir. Çünkü netice itibariyle fakîh de istinbat yapabilmek için söz konusu kuralları bilmek durumundadır. Sonuç itibariyle fakih ve usulcünün faaliyet alanı birbirine karışmaktadır. Öyle sanıyorum ki bu tanımda delillerin (icmalî deliller) zikredilmemesinin nedeni, delillerin zaten bilindiği ve kabul edildiği varsayımı ya da belki de delilleri belirleme ve isbat işinin kelam ilmine ait olduğu düşüncesidir.

Diğer bir tanıma göre fıkıh usulü; hükümlerin delillerini (=Kitâb, Sünnet ve icmâ') -bunların sabit olma yollarını, sıhhat şartlarını- ve hükümlere delalet yönlerini bilmekten ibarettir. Bizce bu tanım yukarıda verilen iki tanımdaki eksiklikleri nisbeten gidermektedir. Ancak tanımda geçen 'bilmek' sözcüğü usulcünün misyonu ve fıkıh usulünün fonksiyonu açısından kanaatimizce biraz hafif kalmaktadır. Bu itibarla tanımdaki 'bilmek' sözcüğü yerine 'belirlemek' sözcüğünün getirilmesi ve tanıma delillerin de dahil edilmesi uygun gözükmektedir.

Buna göre, usulcünün görevi, öncelikle, amelin (davranış, uygulama) temellerini (delillerini) belirlemek, daha sonra bu delillerden hüküm çıkarmaya yarayacak bir metodoloji (yorum sistemi) oluşturmaktır. Bu itibarla usulcü belir-

---

6. Sonraları fıkıh usulünün gereğine ve önemine ilişkin olarak şöyle bir mantık yürülmüştür:

Allah Tealanın hükümlerini bilmek -icmaen- vaciptir;

Bilme işi ya istidlal yoluyla ya da istidlal edenden sorma yoluyla olur;

İstidlal eden kişinin takip ettiği bir yol (tarîk) olmalıdır;

Bu yol, fıkıh usulüdür;

Vacibin (bilme), kendisine bağlı olduğu şey (yani yol) de vaciptir;

Öyleyse fıkıh usulü (oluşturmak) vaciptir (farz-ı kifaye)". Bkz. Siracüddin Mahmud b. Ebi Bekr el-Urmevî (ö. 682), et-Tahsîl, mine'l-Mahsûl, Beyrut 1988, I, 190.

7. Ebu'l-Velîd el-Baci, İhkâm, s. 171.

8. İbnu'l-Hâcib, Muhtasar, I, 14 (Beyanu'l-Muhtasar ile).

lediği bu delillere ve oluşturduğu yorum sistemine ilişkin tutarlı bir alt yapı ve kabul zemini hazırlamak durumundadır. Mesela; geleneksel usul kitaplarında genel olarak Sünnet'e uyma yani Sünnetin bir delil olarak kabulü anlayışı, aslu'l-usûl olan Kur'an'da Hz. Peygamber'e uymayı emreden ayetlere dayandırılmıştır. Sünnetin hüküm çıkarımında bir delil olarak kabul edilmesi ve kullanılması, kullanılacak hadisin Hz. Peygamber'e aidiyetinde kuşku bulunmaması şartına bağlıdır. Bu bakımdan, haber-i vahidlerin Hz. Peygambere aidiyetinde bir ölçüde kuşku bulunduğu bulunduğu için, haber-i vahidin delil olarak kullanılması (haber-i vahidle amel işi), Hz. Peygambere uymayı emreden ayetler kapsamına dahil edilememiş, bunun yerine haber-i vahidle amel işi, sahabenin bu yöndeki icma'ına dayandırılmıştır. Meşruiyet temeli açısından kıyas da haber-i vahid gibi değerlendirilmiştir. İcma'ın bir delil olarak belirlenmesi de, aynı şekilde, Kur'an'dan ve Sünnet'ten temellendirilmiştir. Demek oluyor ki usulcünün öncelikli görevi, hüküm istinbatında kullanılacak delilleri belirlemek ve meşruiyet temellerini göstermektir. Amele ilişkin tek tek ayetlerden ve tek tek hadislerden hüküm çıkarma işi ise usulcünün değil fakihin faaliyet alanına girmektedir. Usulcü, ikinci olarak, bu delillerin hüküm çıkarımında kullanılması için bir metodoloji (yorum sistemi) oluşturur. Tabiatiyle bu metodolojinin, her şeyden önce belirlenen delillerden hareketle yapılması, hiç değilse onlara aykırı olmaması gerekir. Usulcünün, delil belirlemesi yaparken, inanç temelleri (usûlu'l-i'tikad) ile bağlantılı ve ilişkili olması gerektiği gibi, metodoloji oluştururken de şer'î hükümlerden ve fıkıhtan (daha doğrusu özellikle Hz. Peygamberden müctehid imamlara kadar olan dönemdeki fıkhî çözümlerden) ve arap dili, kelam gibi ilgili bilim dallarından istifade edecektir.

Fıkıh usulü alanında yazılan ve bize ulaşan ilk fıkıh usulü kitabı Şâfiî'nin er-Risâle'sidir. Burada fıkıh usulü konusunda ilk kitap yazanın kimliğine ilişkin tartışmaları zikretmeyi gereksiz görüyoruz. Yukarıdaki ifadelerimizden de anlaşılacağı üzere, fıkıh usulünün oluşumu uzun bir sürecin sonucunda gerçekleştiği için, bu alanda ilk kitap yazanı mucit saymak taassuptan öte gitmez.

Sonraları fıkıh usulü alanında pek çok kitap yazılmıştır. Bunların pekçoğu günümüze ulaşmadığı ve ulaşanlar da neşredilemediği için, fıkıh usulünün oluşum ve gelişim süreci henüz yeterince açık ve belli değildir.[9] Öyle sanıyoruz ki hicri IV. asıra gelinceye değin fıkıh usulünün birçok konusu hararetle tartışılmış ve bu dönemde orijinal görüşler ortaya çıkmıştır. Bu meyanda olmak üzere haber-i vahid, icma, Medine halkının ameli gibi konular tartışılmış, kaynaklarda belirtildiğine göre lehte ve aleyhte birçok risale ve kitap yazılmıştır. Dağınık bir görünüm arzeden fıkıh usulünün bütün konuları, yaklaşık bir tahminle hicri IV. asırda bir kitap içerisinde toplanmaya başlamıştır. Bu alanda ilk kapsamlı kitap

9. M. Hamidullah, Fıkıh Usul'nün tedvini konusunda Pakistanda Kadı Muhammed Abdurrahman'ın Urduca bir tez çalışmasının bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. İsl. Hukuk. Etüdleri, s. 79

olarak, Kadı Ebu Bekr Bakıllanî'nin et-Takrîb ve'l-İrşâd'ını görmekteyiz. Bu kitap günümüze ulaşmamakla birlikte, muhtevası sonraki usul kitaplarında büyük oranda korunmuştur. Gazâlî bu kitaptan, ya doğrudan ya da hocası Cüveynî'nin bu kitaba yaptığı telhis kanalıyla, çok istifade etmiştir. Hanefilerde, İbn Semâa (ö. 233/847) ve Matüridî'ye (ö. 333/944) fıkıh usulü alanında kitap nisbet edilmekte ise de, bize ulaşan ilk eser Kerhî'inin 'el-Usûl' adlı risalesidir. Bu eser teknik anlamda bir usul kitabı olmaktan ziyade, Hanefi ekolünde fıkıh usulü anlayışının oluşumuna ışık tutacak biçimde, genel kuralları içermektedir. Tabiatiyla bu genel kurallar, özellikle İmam Muhammed'in kitapları olmak üzere, önceki kitaplarda çözümlenmiş ve dağınık bir görünüm arzeden meselelerden hareketle ve bir yönüyle onların ilkeler ve kurallar etrafında toplanması amacıyla ortaya konulmuştur. Bu eser, Hanefilerin meselelerden kurala ulaşma üslubunun bir göstergesi sayılabilir. Hanefilerde usul konularını toplayan ilk kitap bildiğimiz kadarıyla Ebu Bekr Razi el-Cessas'ın 'el-Fusûl fi'l-Usûl' adlı eseridir. Bu eserin ilk üç cildi tahkikli olarak neşredilmiştir.

Yazılım amacına göre değerlendirilecek olursa, Şâfiî'den Gazâlî'ye kadar yazılan usul kitaplarının, genelde, mensup oldukları mezhep imamlarının yorum sistemlerini ortaya koymak, desteklemek ve geliştirmek amacını taşıdığı söylenebilirse de, bunun yanında, aynı yorum prensiplerinin yeni istinbatlarda kulanılmasının da hedeflenmiş olduğu açıktır. Gazalî'den sonra, başka bir deyişle, ictihad kapısının kapandığı kanaatinin yaygınlaştığı, yaklaşık hicrî V. asırdan itibaren yazılan usul kitaplarında, birkaç istisna dışında, bu hedefin bir kenara itilerek, işin kendi mezhebini üstün çıkarma, diğerlerini eksik ve yanlış gösterme ve bir anlamda tarihi bilgi verme amacının ön plana çıktığı söylenebilir.

Fıkıh usulü kitaplarının yazılımında 'Fukahâ metodu' ve 'Mütekellimûn' metodu olmak üzere belli başlı iki metod takip edildiği söylenmektedir. Fukaha metodu özellikle Hanefilerin takip ettiği bir metod olup, temel özelliği fıkhî örneklerden kurallara gidilmesidir. Mütekellimûn metodu ise, genelde Hanefiler dışındakilerin yazım metodu olup, temel özelliği kuralların öncelikle tesbit edilip, meselelere uygulanmasıdır. Bu yüzden fukaha metoduyla yazılan eserlerde fıkhi örnekler çok sayıda bulunur. Buna mukabil mütekellimun metodunda fıkhî meseleler, -sadece örnekleme kabilinden olmak üzere- az sayıdadır. Burada hangi metodun diğerine nazaran üstün olduğu tartışmasına girmek istemiyorum. Bu husus bakış açılarına göre değişebilir. Önemli olan hangi metodun daha işlek ve daha gerçekçi olduğudur.[10]

Bu iki metoda göre yazılan ve daha sonrakilere kaynaklık eden temel fıkıh usulü kitapları şunlardır:

---

10. Bu konuda bkz. Ebu Zehra, İslam Hukuku Metodolojisi, (çev. Abdulkadir Şener), s. 24-26.

Mütekellimun metodu:

* Kadı Abdulcebbar (ö. 415), el-Umed fi Usuli'l-Fıkh ve en-Nihaye fi Usuli'l-Fıkh,

* Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî el-Mu'tezilî (ö. 436/1044), el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh

* İmamu'l-Harameyn Abdulmelik b. Abdillah el-Cüveynî eş-Şafiî (ö. 478/1085), el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh,

* Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî eş-Şâfiî (ö. 505/1111), el-Mustesfâ min İlmi'l-Usûl

Fukahâ metodu:

* Ebu Bekr b. Ahmed b. Ali er-Râzi el-Cessâs (ö. 370/980), el-Fusûl fi'l-Usûl,

*Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî (ö. 432/1040), Takvîmu'l-Edille,

* Fahru'l-İslam Ali b. Muhammed el-Pezdevî (ö. 483/1090), Kenzu'l-Vusul ile'l-Usul,

* Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (ö. 490/1097), el-Usul

Bu metodlara göre daha bir çok kitaplar yazılmış ise de bir noktadan itibaren, -birkaç istisna dışında- orijinallik kaybolmuş ve tekrara girilmiştir. Yazılan eserlere belli bir orijinallik kazandırmak üzere çeşitli telif metodları denenmiştir. Bunlardan biri de bu iki metodu birleştiren metoddur.

MUSTASFA HAKKINDA

Fıkıh usulü yazım metodlarından 'kelamcılar metodu'na göre yazılmış dört temel eser arasında yer alan Mustasfâ'nın tartışılmaz bir önemi vardır. Gazâlî, bu eserde fıkıh usûlü konularını en ince ayrıntılarına kadar tartışmış, tenkit ve tekliflerini ortaya koymuştur. Bu yönüyle Mustasfâ, bir bakıma kendine kadarki anlayışların tartışıldığı ve irdelendiği bir eser hüviyeti taşımaktadır.

Mustasfâ, tesbit edebildiğimiz kadarıyla, Gazâlî'nin yazdığı son büyük kitaptır. (telif tarihi 503'tür) Bu yönüyle Mustasfâ, Gazâlî'nin hangi seviyeye ulaştığının bir nevi göstergesi sayılabilir.

Mustasfâ'nın diğer fıkıh usulü kitaplarından ilk bakışta göze çarpan farklılığı, baş tarafında Mantık ilminin özetlendiği bir Mukaddime ile başlamış olmasıdır. Gazâlî, 'bunu bilmeyenin ilmine güvenilmez' dediği Mantık ilmini Fıkıh usulü alanında yazdığı Mustasfâ'nın başına koymuş olmakla birlikte, bunun yalnızca Fıkıh usulü için değil, diğer tüm ilimler için de geçerli olduğunu ve isteyenlerin bu Mantık Mukaddimesini atlayarak doğrudan Fıkıh usulü konularından başlayabileceğini belirtmiştir. Mantık'ı fıkıh usulüne katan ilk kişi Gazâlî'dir. Gazâlî'nin bu uygulamasının, sonrakiler tarafından pek rağbet gördüğü söylenemez. Bilindiği kadarıyla sadece Hanbelî bilgin İbn Kudame ile Mâlikî bilgin İbnu'l-Hâcib, Gazâlî'nin bu uygulamasını devam ettirmiş ve yazdıkları Fıkıh usulü eserlerine Mantık ilminin konularını özetleyerek başlamışlardır. Zaten İbn Kudâme'nin Ravdatu'n-Nâzır isimli eseri, genel hatlarıyla, Mustasfâ'nın özeti gibidir. Mantık ilminin erbabı olmadığı halde kitabının başına, Mustasfâ'nın başındaki mantık mukaddimesine benzer bir mukaddime koyması bu ihtimali desteklemektedir. İbn Kudame, Mantık mukaddimesi yüzünden tenkitlere maruz kalmış; hatta bazı Ravda nüshalardan bu mukaddime çıkarılmıştır.[11]

Mustasfâ, konuların işleniş şekli ve düzeni bakımından oldukça sistematiktir. Kitap, fıkıh usulü'nün tanımlandığı ve diğer şer'î ilimlere nisbetinin belirlendiği bir girişle başlamaktadır. Kanaatimizce anılan ilimler arasındaki bağlantının tesbiti Gazâlî'nin getirdiği bir yenilik sayılmasa bile, üzerinde durulmaya ve geliştirilmeye değerdir.

Fıkıh usulü konularını dört eksen (kutup) etrafında toplanmış olması konuları kavramak ve bağlantılarını görmek açısından son derece yerindedir. Bu dört ekseni, dört anabölüm olarak düşünürsek konuların yazılım sırası şöyledir: Hüküm, Hükmün delilleri (Kitab, Sünnet, İcma, Akıl), Hüküm çıkarım metodu ve

11. Bk. Tufi, Şerhu Muhtasari'r-Ravda, II, 60-65.

Hükmü çıkaran kişi.

Mustasfâ dikkatle okunduğunda, -satır aralarında- Gazâlî'nin kendisini mutlak müctehid olarak tanımladığı anlaşılacaktır. Burada Mustasfâyı diğer bir çok usul kitabından ayıran bir özelliği ortaya çıkmaktadır ki o da eserin yazılım amacıdır. Gazalî Mustasfâ'yı, belli bir mezhebi desteklemek, üstün göstermek amacıyla veya bir genel kültür kitabı ya da bir ders kitabı olarak değil, öncelikle kendi metodolojisini ortaya koymak ve ictihad basamaklarını tırmanmak isteyenler için kılavuz olarak hazırlamıştır.

Mustasfâ üzerine yapılan çalışmalar:

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla Mustasfâ üzerine şu çalışmalar yapılmıştır:

Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd (ö. 595), ihtisar,

Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed İşbili (ö. 647 veya 651); ihtisar,

Ebu'l-Hasen b. Abdilaziz el-Fihrî (ö. 776), şerh,

Süleyman b. Davud el-Ğırnati (ö. 832); ta'lik,

Ebu Abdillah Muhammed b. İbrahim el-Fihri el-İşbilî (Usûlî lakabıyla meşhur); takyîd[12]

12. Bkz. Unvanu'd-Diraye, s. 73, 210; Keşf, I, 344

YENİ BİR YORUM METODOLOJİSİ MÜMKÜN MÜ?

İslam adına üretilen her çözüm veya geliştirilen her sistem, Şâri'in (Allah Teala) maksadına uygun fonksiyon icra ettiği sürece ve en azından daha iyisi bulununcaya değin, meşru olup, benipsenip uygulanmaya layıktır. Ancak, Şâri'in amacını gerçekleştirmekten uzaklaşır ve hedeflenen sonuca götüremez hale gelirse artık yeni anlayış ve çözümlere meşru zemin kendiliğinden hazırlanmış olur. Bu tavır, eskinin meşruiyetinin tartışılması sayılamayacağı gibi, hiç bir şekilde eskinin yanlışlığı ve tutarsızlığı olarak da değerlendirilemez. Esasen böyle bir değerlendirme, esas itibariyle, Kur'an'da sergilenen teşrî metodunun ruhuna ve mantığına aykırıdır.

Asrımıza gelinceye kadar, geleneksel metodolojiler kullanılarak belli seviyelerde ictihatlar yapılmıştır. Asrımızda ise İslam hukuku ile ilgili çalışma yapanlar, görebildiğimiz kadarıyla, yeni bir metodoloji geliştirmekten hatta mevcut metodolojiyi hakkıyla kullanmaktan ziyade, eski metodolojilere göre sonuçlanmış görüşlere başvurarak, karşılaştıkları problemi çözümlemeye çalışmışlardır. Dolayısıyla bir konuda bir mezhebin görüşlerinden hareketle bir çözüm sunarken, başka bir konuda diğer bir mezhebin görüşünü alıp kullanmışlardır. Bu tutumun esas itibariyle çelişik ve tutarsız olması bir yana, sonuçları bakımından birtakım çelişkiler getirmesi kaçınılmazdır. Zannımca artık bu yaklaşım da tıkanma noktasına gelmiş; değişik bakış ve yaklaşımlara ihtiyaç, kendini hissettirmeye başlamıştır.

Yeni bir metodolojiye ihtiyaç var mıdır? sorusundan önce 'yeni metodoloji mümkün müdür?' sorusunun cevaplandırılması gerekir.

* Yeni bir metodoloji geliştirme düşüncesi ve çabası, önceki metodolojilerin yanlış olduğu anlamına gelir mi?

* Sürekli metodoloji değiştirme anlayışı, özellikle Kur'an'ın sürekli olarak farklı anlaşılması ve dolayısıyla değişmesi anlamına gelir mi?

* Yeni oluşturulacak metodolojinin kabulü için yeterli sebepler ve şartlar oluşmuş mudur; ya da yeni oluşturulacak metodoloji ne kadar islâmî sayılacaktır?

Bu soru listesi daha da uzatılabilir. Biz bu sorular çerçevesinde bir iki hususa işaret etmekle yetineceğiz.

Yeni bir usul anlayışının ortaya konulması geleneksel usul anlayışlarının yanlış olduğu anlamına gelir mi?

Kendi içerisinde tutarlı bir mantığı olan yorum sistemi yanlış olarak de-

ğerlendirilemez. Olsa olsa, ihtiyaçlara yeterince cevap veremez hale geldiği söylenebilir. Aslında bu problem, her gelişme ve değişmenin doğasında vardır. Gelişme ve değişme eskinin inkarı değil, aksine daha işler ve işlek hale getirilmesidir. Üstelik, özellikle hukuki konulara ilişkin yorumlarda matematiksel kesinlik aranmadığı için, öncekileri kendi şartları içerisinde doğru ve haklı kabul etmek durumundayız. Diğer taraftan, yeni bir metodoloji oluştururken önceki yaklaşımlardan da mutlaka istifade edilecektir. Amaç, onların yanlışlığını ortaya koymak değil, mevcut tıkanma ve aksamaları kaldırmaya çalışmaktır.

Kur'an'ın, değişen zaman ve mekan şartlarına göre yeniden yorumlanması, zaten, Kur'an'ın evrensel ve zamanlar üstü oluşunun tabii bir sonucu olmak gerekir. Bu itibarla Kur'an'ı, Şari'in temel amacından sapmadan anlamaya çalışma girişimi sıcak karşılanmalıdır. Önemli olan Kur'an'ın teşrî felsefesini anlamak ve uygulamak olunca, bu felsefeye uygun her metodoloji, muhtemel karşı çıkmaların üstesinden gelebildiği ölçüde, kendine yer bulabilir. Kur'an'ın öngördüğü ile İslam toplumlarının üretimlerini birbirinden dikkatle ayırmak ve İslam toplumlarında ortaya çıkan her şeyi 'islâmî' olarak niteleyip, korumaya çalışmaktan kaçınmak gerekir.

Burada üzerinde hassasiyetle durulması gereken konu, yorumların, mutlak surette kendi içerisinde tutarlı bir sistemden hareketle yapılması ve ölçüsüzlüğün ölçü haline getirilmesinden kaçınılmasıdır. Bu noktada mevcut yaygın yanlış bir anlayışa işaret etmekte yarar vardır. Son zamanlarda mezhepler konusu, daha doğrusu mezheplere uyma konusu, sistematik bir alt yapıya dayanılmaksızın tartışma konusu edilmektedir. Bu konuda birbirine taban tabana zıt iki karşıt görüş ortaya çıkmıştır.

Birinci anlayış: Herkes mezheplere bağlanmak ve önceki alimlerin görüşlerine başvurmak durumundadır ve hiç kimse kendi başına Kur'an'dan ve Sünnetten hüküm çıkaramaz.

İkinci anlayış: Birincinin tam aksi istikamette olup, şöyledir; 'Allahın sözünü, peygamberin sözünü ben mezheplerin aracılığı olmaksızın anlayamayacak mıyım! Sonra mezhep imamları mı büyük, Allah ve Resulü mü?!'

Kanaatimizce her iki anlayış da bir yönden doğru bir yönden yanlıştır. Şöyle ki; Kur'an'ın iç bağlantılarını sağlamadan ve bunların bütününden hareketle Şari'in amacını tesbit etmeden, rastgele bir ayetle hüküm vermeye kalkışmak bile doğru görülemez. Kur'an için söz konusu olan bu durum, Sünnet için ve sahabi sözleri ve uygulamaları için haydi haydi geçerlidir. Nitekim usulcüler, -teeddüben Sünneti söz konusu etmeyerek- sıradan kişilerin (avam), her hangi bir sahabînin görüşüne ve mezhebine göre amel edip edemeyeceğini tartışmışlar ve bunun caiz olmadığını söylemişlerdir. Bu itibarla Kur'an ve Sünnet'e doğrudan

başvurmaya yeltenen kişi, eğer kendisi kendi içerisinde tutarlı -Kur'an'ın iç bağlantılarını sağlayarak ve bunların bütününden Şarii'in amacını tesbit edip bunu merkeze oturtarak- bir yorum sistemi/metodoloji geliştirmişse, artık mezhepleri atlayarak doğrudan Kitab ve Sünnet'ten hüküm çıkarabilir. Yok eğer, bir yorum sistemi geliştirmediği gibi, eski yorum sistemlerinden birine de dayanmaksızın, kafasına estiği gibi ölçüsüzce ve sistemsizce Kur'an ve Sünnet'e başvurmak istiyorsa, kusura bakmasın, öyle bir hakkı ona ne Kur'an ne Sünnet ne de İslam toplumu verir. Esasında böyle bir sistemin gerekliliğine inanmıyorsa, bu takdirde onun Kitab ve Sünnet'e de zaten ihtiyacı yoktur; zahmet edip Kitab ve Sünnet'e başvurmasın!

Bu noktada ictihada yeni bir bakış açısı getirmeyi denemek isterim.

İctihad iki ana başlık altında değerlendirilebilir;

a) Mevcut metodolojilerden birine dayanarak yapılan ictihad; çözüm, çıkarım ictihadı, bir anlamda bağımlı ictihad.

b) Yeni bir yorum sistemi/metodoloji geliştirme çabası; sistem ictihadı veya Metod ictihadı, bir anlamda bağlantısız, mutlak ictihad.

Yukarıda ifade edilenlerden anlaşılacağı üzere günümüzde her iki ictihad çeşidi de erbabı için mümkündür. Ancak ictihada yeltenen kişinin öncelikle bir konum belirlemesi yapması gereklidir.

Gazâlînin öngördüğü şartlar, her ne kadar kendisi bunlar mutlak ictihadın şartlarıdır diyorsa da, çözüm ictihadı için yeterlidir. Ancak sistem ictihadının şartları, diğer şartlara ek ve öncelikli olarak -genel çizgilerle-şunlardır:

Sistem ictihadı yapacak, yani delil ve yorum metodolojisi geliştirecek kişinin, öncelikle, Kur'an ayetlerinin birbiriyle olan içbağlantılarını ve ilişkilerini tesbit ederek Kur'an'ın bütününden hareketle Şari'in amacını ve teşrî felsefesini kavraması; akabinde bu amaç doğrultusunda, genel çerve içerisinde hukukun yerini ve konumunu belirlemesi gereklidir.

Bu amaç çerçevesinde ve ilgili ayetler karşısında kendi konumunu belirlemek. Bu belirlemeyi yaparken, Hz. Peygamber'in konumu ve fonksiyonu hakkında bir anlayış geliştirmiş olması şarttır.

Kur'an'daki hükümlerin sosyal çevreyle bağlantılı olup olmadığı yönünde bir tercihte bulunmalıdır. Çünkü Kur'an'ın indiği sosyal çevreyi bilmeden hüküm çıkarmaya çalışmak, Kur'an hükümlerinin sosyal çevreyle bağlantılı olmadığını avunmak şartıyla mantıklıdır. Eğer, bu bağlantıyı kabul ediyorsa, sadece ır'ana bakması yeterli değildir.

Bunlara eklenebilecek birkaç husus daha vardır. Ancak genel hatlarıyla belirttiğimiz bu hususlar sistem ictihadının ciddiyetini ve nasıl bir cehd gerektirdiğini göstermeye yeterlidir.

Biz şu anda yeni bir yorum sistemi önerisinde bulunacak durumda değiliz. Ancak eski yorum sistemlerinde bizce, aksayan ve tıkanma sebebi olan birkaç hususa işaretle yetinmek istiyoruz.

Aslında, ictihad kapısının kapandığı yönünde ortak bir anlayışın gerek ulema gerek halk nezdinde oluşması (hatta bu yönde fetva verilmesi), bu tıkanmanın yaşanmış göstergesi olmakla birlikte, birkaç noktaya daha dikkat çekmek istiyoruz.

Usulcülerin ve fakihlerin, -doğrudan veya dolaylı olarak belirttikleri- ortak anlayışına göre kuvvet sıralaması bakımından icma', Kitab ve Sünnet'ten önce gelir. Çünkü icma ihtimale açık olmadığı gibi neshe de konu olmaz. Halbuki Kitab ve Sünnet, teorik olarak bu ikisine de açıktır. Bu anlayışa belli oranda bir haklılık payi tanınabilir. Ancak, -bir yönüyle Şia'nın masum (yanılmaz) imam anlayışının antitezi ve bazı iddialarının panzehiri olma görevini üstlenmişse de- esas itibariyle bir hukuk mantığının gereği olarak ortaya konan ve daha sonra Kitab ve Sünnet'ten gerekçeleri hazırlanan icma teorisinin, böyle bir mevkiye yükseltilmesi, sağladığı yararlar yanında, birçok mahzuru da beraberinde getirmektedir. Bir kere bu anlamdaki icma, Kitab'ın öngördüğü esneklik mantığına aykırıdır. Kitab, zamanlar üstüdür fakat icma, -namaz ve hac gibi ibadetlerin yapılış biçimine ilişkin olanlar hariç- belli toplumsal şart ve sebeplerden bağımsız değildir. Andığım konular dışında genel geçer bir icma anlayışı, hiç değilse, zaman ve mekanla kayıtlandırılarak yumuşatılabilmelidir. Böyle bir kayıtlama ve yumuşatmanın icma'ın esprisine aykırı olduğu düşünülebilir. Yani, belli bir zaman ve belli bir dönemde yapılan icma'ın aksine daha sonraki dönemlerde icma yapılması, ümmetin o dönemde yanlış üzerinde icma etmiş olduğunu akla getirebilir. İcma için hazırlanan gerekçeler değerlendirildiğinde, ümmetin mutlak ve tüm zamanlar için geçerli bir doğru üzerinde icma etmelerinin şart olmadığı anlaşılır. Gazalî'nin de ilgili bölümde belirttiği gibi, bir kere icma' için Kur'an'dan hazırlanan gerekçeler hiç bir surette icma'ı isbata yeterli değildir. Bu hususta en kuvvetli gerekçe Hz. Peygamberin "Ümmetim hata üzerinde birleşmez" sözüdür. Ne var ki hadis bu ifadeyle hiç bir muteber hadis kitabında mevcut değildir. Yaygın olarak nakledilen ve bilinen rivayet "Ümmetim dalalet üzerinde birleşmez" şeklindedir. Hata ile dalalet arasındaki farkı uzun uzadıya izah etmeye gerek yok. Hal böyle olunca ümmetin hata üzerinde birleşmesi, teorik açıdan mümkündür. Kaldı ki, bir dönemde yapılan icma'ın, daha sonraki dönemlerde askıya alınarak yeni bir icma'ın yapılması, önceki icma'ın yanlış olduğu anlamına da gelmez. Özellikle hukuki konular, toplumsal şartlarla yakından ilgili bulunduğu için, olay, şartların ve zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi kabilindendir.[13]

Deliller hiyerarşisine ilişkin olarak söylenebilecek bir diğer husus, Sünnet'in işlevinin ve Kur'an karşısındaki konumunun belirlenmesidir. Allah hepsinden razı olsun önceki imamlar, ittifakla Sünnet'in uyulması gerekli bir delil olduğunda ittifak etmişler, fakat iş Sünnetten hüküm çıkarmaya gelince, -tabirimi mazur görün- işi yokuşa sürmüşlerdir. Kanaatimizce bunun altında yatan sebeplerden birisi de, Sünnetin tek başına genel geçer, evrensel ilke getiremeyeceği düşüncesidir. Bu itibarla Sünnet'in, Kur'an'ın teşrî felsefesi ışığında, o dönemin sosyal şartlarıyla bağlantılarının incelenmesi ve sosyal şartlarla bağlantılı olanların, olmayanlardan (taabbüdîlerden) ayrılması ve Sünnetin teşriî değerine belli bir ölçüde netlik kazandırılması gereklidir.

Bunun bir devamı olarak Sünnet ile Kitab arasındaki nesih ilişkisinin, daha doğrusu mutlak olarak geleneksel nesih anlayışının yeniden gözden geçirilmesi de bir gereklilik olarak ortada durmaktadır.

Delillerin bizzat kendileri ve birbirleriyle ilişkileri tesbit edildikten sonra, kıyas, istihsan, istıslah vs gibi yorum yöntemleri, tercihe göre, fazla bir değişikliğe gerek kalmadan, bu yeni anlayışa göre kolayca yeniden düzenlenebilir.

---

13. Bu bakımdan, eski icma anlayışının yeniden gözden geçirilerek, oluşumunu hazırlayan sebeplerin, muhtevasının ve icra ettiği fonksiyonun belirlenmesi; sonrasında, elde edilecek veriler ışığında icma'ın (veya benzeri bir kurumun) şu andan itibaren nasıl bir muhteva ve fonksiyona sahip olacağının araştırılması yerinde olur.

Bismillahirrahmanirrahim

Hamd, kâdir-güçlü, yardımcı-dost; kahredici-latîf, affeden-cezalandıran, bâtın-zâhir, evvel-âhir olan Allah'adır. Ki O, aklı, sahip olunan şeylerin en üstünü; ilmi, en kârlı kazanç, en büyük övünç kaynağı, övgüyle ve saygıyla yadedilme sebebi ve uğrakların en hayırlısı kılmıştır. Kalemler ve mürekkepler ilmi isbat sayesinde şereflenmiş, mihraplar ve minberler onu duymakla süslenmiş, kağıtlar ve defterler onun rakamlarıyla bezenmiş, bunun şerefi sayesinde küçükler büyüklerin önüne geçmiş, gönüller ve vicdanlar onun ışığıyla aydınlanmış, kalpler ve basiretler onun nurlarıyla nurlanmış, onun ışığı yanında güneşin dönüp duran felek üzerindeki parlak ışığı sönük kalmış, onun gizli ışığı yanında gözbebeklerinin ve gözlerin ışığı cılız kalmış; hatta gözler çaresiz kalsa ve üzerine örtüler ve perdeler çekilse bile, kalbe ve nefse gelen düşünceler (havâtır) ilmin ışığı sayesinde gizliliklerin derinliklerine dalmıştır.

[I, 3] Salât O'nun resulünedir. Ki Resul, tertemiz madde (soy), açık asalet, tasdiklenmiş şeref ve sürekli kerem sahibi; müminlere beşîr, kafirlere nezîr olarak gönderilmiştir; getirdiği Şer' (şeriat) ile önceki şeriat ve dinlerin hepsini neshetmiştir; dinleyenin ve okuyanın usanmadığı, zenginliğinin künhünü hiç bir şair ve yazarın kavrayamayacağı, hiç bir nitelendirme ve açıklamanın, akla durgunluk veren güzelliklerini kuşatamayacağı ve en edip kişilerin bile sırlarını anlama zevkini tam anlamıyla tatmaktan eksik kalacağı Kur'ân-ı Mecîd ile teyit edilmiştir. Sayısız ve sınırsız salat O'nun âl ve ashabına da olsun.

İmdi; azledilmeyen ve değiştirilemeyen hakim konumunda olan akıl (kâdı'l-akl) ile tezkiye edilmiş ve adil kılınmış şahit konumunda olan Şer' (Şâhidu'ş-Şer')' söyleşerek, dünyanın günü gün etme yeri değil, aldatıcı olduğuna; tembellik değil, çalışma bineği olduğuna; bir gezinti yeri değil, konaklama yeri olduğuna; imar yeri değil ticaret yeri olduğuna ve ticaret eşyası 'tâat'; kazancı da kıyamet gününde 'kurtuluş' olan bir ticarethane olduğuna karar verdiler.

Tâat'in, biri 'amel', diğeri 'ilim' olmak üzere iki çeşidi vardır. Bu iki tâat çeşidi içerisinde en kârlısı ve en kazançlısı ilimdir. Zaten ilim de aynı zamanda bir çeşit 'amel'dir. Hem de, uzuvların en değerlisi olan 'kalbin ameli' ve dînin bineği ve emânetin taşıyıcısı olması sebebiyle eşyanın en şereflisi olan 'aklın çabası'dır. Zira 'emanet' yere, göğe, dağlara arzedilmiş, onlar bunun sorumluluğundan çekinerek bu emaneti taşımaktan şiddetle kaçınmışlardır.

İlimler ise üç çeşittir;

1) Şer'in doğrudan teşvik etmediği ve yönlendirmediği, matematik, hendese (geometri) ve astronomi gibi 'sırf aklî' olan ilimler. Bu tür ilimler, istikrarsız aldatıcı zanlar ile yararsız doğru bilgiler arasında yer alır. Yarar sağlamayan ilimden Allah'a sığınırız. Menfaat, yok olup gidecek olan şu andaki arzularda ve gösterişli nimetlerde değildir, gerçek menfaat ahiret yurdunun sevâbıdır.

2) Hadis ve Tefsir gibi 'sırf naklî' ilimler. Bu tür ilimleri edinmek kolaydır. Çünkü bu ilimlerde ezber kuvveti yeterli olduğu için ve akla pek yer olmadığı için büyük küçük herkes bu ilimleri elde etme açısından eşit durumdadır.

3) İlimlerin en şereflisi ise, kendisinde 'akıl' ve 'Sem''in eşleştiği 'rey' ve 'Şer''in birlikte bulunduğu ilimdir. İşte fıkıh ve fıkıh usulü bu tür ilimlerdendir. Çünkü fıkıh ve fıkıh usulü doğru yolu, Şer'in ve aklın özünden alır. Bunun anlamı şudur; bu ilim Şer'in tasvip etmediği şekilde sırf akıl ile tasarruf olmadığı gibi aklın desteklemediği ve düzeltmediği sırf taklid üzerine de kurulu değildir. Fıkıh ilminin bu üstünlüğünden dolayı Allah insanların bu ilmi talep etmesi için bir çok sebepler hazırlamıştır; alimler bu ilim sayesinde diğer alimlere nazaran en yüksek makama yükselmişler, sayıca en fazla tâbi ve yardımcıya sahip olmuşlardır.

Bu ilmin hem din ve hem de dünyaya ilişkin olması, gençliğimin ilk yıllarında beni ömrümün bir devresini ona ayırmaya sevketmiş, bunun sonucunda fıkıh [I, 4] ve fıkıh usulü alanında birkaç kitap yazmıştım. Daha sonra 'âhiret yolunun ilmi'ne ve 'dinin batınî sırlarını bilme ilmi'ne yöneldim ve bu konuda da *İhyâu Ulûmiddîn* gibi geniş, *Cevâhiru'l-Kur'ân* gibi kısa ve *Kimyâ-i Saâdet* gibi orta büyüklükte kitaplar yazdım. Sonraları takdir-i ilâhî beni eğitim ve öğretimle meşgul olmaya sürükledi. Bu esnada, fıkıh ilmi ile uğraşan birileri benden tertip ve tahkik arasını birleştirmeye, bir yandan bıkkınlık verecek ölçüde uzun olmamasına, diğer yandan manayı bozacak şekilde kısa olmamasına özen göstererek *Tehzibu'l-Usûl*'den kısa, *el-Menhûl*'den geniş, kolay anlaşılabilir bir fıkıh usulü kitabı yazmamı ısrarla istediler. Allah'tan yardım dileyerek onların bu isteklerine olumlu cevap verdim ve kolay anlaşılabilmesi için hem tertibe hem de tahkike riayet ederek bu kitabı yazdım. Bu kitapta değişik ve güzel bir sistem getirdim. Bu sistem sayesinde okuyucu daha ilk anda usûl ilminin maksatlarını kavrayabilecek ve göz attığı yerleri kolayca anlayabilecektir. Hangi ilim olursa olsun, öğrenci ilk bakışta o ilmin konu ve temel ilkelerine hakim olamıyorsa, o ilmin sırlarını elde etmeye hiç bir arzusu ve iştiyaki kalmaz. Bu kitaba *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl* adını verdim. Başarıya ulaştıracak ve düzgün yola götürecek olan Allah'tır. İsteyenlerin isteğini yerine getirmek de O'na yakışır.

BAŞLANGIÇ

Fıkıh usulü denilen bu ilmi, bu kitapta derleyip düzenledik ve onu bir Mukaddime ile dört kutup (anabölüm) üzerine bina ettik. Mukaddime bir bakıma bu dört anabölüm için bir ön hazırlık ve önbilgi (temhid) olarak düşünülmüştür. Fıkıh usulünün özünü, söz konusu dört kutup içermektedir.

Bölümlere geçmeden önce, sırasıyla fıkıh usûlünün, anlamını, tanımını ve hakikatını; mertebesini ve diğer ilimlere nisbetini; Mukaddime ve dört anabölüme nasıl bölümlendiğini; bu dört anabölüm altında nasıl toplandığını ve Mukaddime ile olan ilişkisini açıklayacağız.

A. Fıkıh UsûlününTanımı:

Fıkıh usûlünün manasını anlayabilmek için önce fıkh'ın manasını bilmek gerekir. Fıkıh sözcüğü, dildeki ilk konuluşu ve kullanılış itibariyle bilmek ve anlamaktan ibarettir. Mesela; *Fulanun yefkahu'l-hayr ve'ş-şerr* denilir ve bununla, o kişinin hayır ve şerri bilip anladığı kastedilir. Fakat âlimlerin yaygın kullanımı [I, 5] sebebiyle fıkıh lafzının anlamı, 'mükelleflerin yapıp-etmelerine (fiiller) ilişkin olarak sabit olan şer'î hükümleri bilmek'ten ibaret hale gelmiş ve bu teâmülün sonucu olarak fakîh ismi, mütekellim, filozof, nahivci, muhaddis ve müfessir hakkında kullanılmayıp, insan fiilleri için sabit olan 'vücûb', 'hazr (tahrîm)', 'ibâha', 'nedb', 'kerâhe'; akdin 'sahih ve fasid veya batıl olması'; ibadetin 'kazâ' ve 'edâ' olması gibi şer'î hükümleri bilenler hakkında özelleşmiştir.

Fiillerin birtakım 'aklî' yani akılla idrak edilebilen hükümleri de vardır. Mesela fiilin araz olması, yer kaplaması, hareket ve sükun gibi oluşlar olması gibi hükümler böyledir. Bu gibi hükümleri bilenlere fakîh değil mütekellim denir. Fiillerin vâcib, harâm, mübâh, mekrûh ve mendûb olması gibi hükümlere gelince; işte fakîhin açıklamasını üstlendiği hükümler bunlardır. Bunlar anlaşılınca, fıkıh usulünün, bu hükümlerin delillerinden ve bu delillerin hükümlere tafsili olarak değil de icmâlî olarak delalet yönlerinden ibaret olduğu da anlaşılmış olur.

Hilâf ilmi de aynı şekilde fıkıh ilminden olup, hükümlerin delillerine ve bu delillerin delalet yönlerine şamildir. Şu farkla ki, hilaf ilminin delillerle ve delalet yönleriyle ilgilenmesi tafsil itibariyledir. Mesela, velisiz yapılan nikah akdi meselesinde özel bir hadisin özelliğe (husûs) delalet etmesi; besmelesiz kesilen hayvan meselesinde özel bir ayetin yine özelliğe delalet etmesi böyledir.

Usül ilmi ise, bu gibi meselelere örnekleme yoluyla dahi değinmez. Aksine

bu meseleler hakkında Kitâb, Sünnet ve icmâ'a; bunların sıhhat ve sübût şartlarına ve icmâlî olarak delalet yönlerine, yani bu delaletin sıyga itibariyle mi, lafzın mefhumu itibariyle mi, siyak itibariyle mi, yoksa lafzın makulü itibariyle mi -ki bu sonuncu kıyastır- olduğuna temas eder ve bunu yaparken özel bir meseleye değinmez. İşte fıkıh usulü, fıkhın füru'undan bu suretle ayrılır.

Buraya kadar hükümlerin delillerinin Kitâb, Sünnet ve icmâ'dan ibaret olduğunu öğrenmiş oldun. İşte fıkıh usulü denen ilim bu üç aslın sabit olma yollarını, sıhhat şartlarını ve hükümlere delalet yönlerini bilmekten ibarettir.

B. Fıkıh Usulünün Mertebesi ve Diğer İlimlere Nisbeti:

İlimler tıp, matematik, hendese gibi 'aklî'; kelam, fıkıh, fıkıh usulü, hadîs, tefsir ve bâtın ilmi yani kalp ve kalbi kötü huylardan arındırma ilmi gibi 'dînî' olmak üzere iki kısma ayrılır. Aklî ilimler bizim maksadımız değildir.

Gerek aklî gerekse dinî ilimler kendi içerisinde 'küllî' ve 'cüz'î' kısımlarına ayrılır. Kelam ilmi, dinî ilimler içerisinde 'küllî ilim', diğerleri 'cüz'î ilimler'dir. Çünkü müfessir yalnızca Kitâb'ın anlamı, muhaddis yalnızca hadisin sübut yolu, fakih yalnızca mükelleflerin fiillerinin hükümleri, usulcü yalnızca hükümlerin delilleri, mütekellim (kelamcı) ise en genel şey yani "varolan" (mevcûd) üzerinde düşünür ve onu inceler. [I, 6]

Kelamcı varolanı önce 'kadîm (öncesiz)' ve 'hâdis (önceli, sonradan olan)' olmak üzere ikiye ayırır. Sonra, sonradan olanı (muhdes) 'cevher' ve 'araz' olarak bölümler. Daha sonra arazı, kendisinde hayat, ilim, irâde, kudret, işitme ve görmenin şart olduğu araz ve renk, koku ve tad gibi, bu şartlara ihtiyacı olmayan araz şeklinde ikiye ayırır. Cevher'i de hayvan, bitki ve cansız olmak üzere üç kısma ayırır ve bunların türlere veya arazlara göre değişimini açıklar.

Kelamcı daha sonra kadîm'i inceler ve kadîm'in çoğalmadığını, sonradan varolanlar gibi kısımlara ayrılmayıp, tam tersine, onun tek olması ve kendisi için zorunlu (vâcib) vasıflarla, imkansız işlerle ve mümkün (caiz) hükümlerle, sonradan olan şeylerden ayrılması gerektiğini açıklar. Bu arada kadîm açısından 'câiz', 'vâcib' ve 'imkansız' arasındaki farkı belirtir.

Kelamcı daha sonra, fiilin kadîm için asıl itibariyle mümkün olduğunu, âlemin de kadîm'in mümkün bir fiili olduğunu, mümkün olması itibariyle âlemin bir meydana getiriciye (muhdis) ihtiyaç duyduğunu; aynı şekilde elçiler göndermenin kadîmin mümkün fiilleri arasında olduğunu, kadîmin buna ve elçilerin doğruluğunu mucizelerle göstermeye muktedir olduğunu ve bu mümkünün vaki olduğunu açıklar.

İşte bu noktadan itibaren kelamcının sözü biter ve aklın işlevi sona erer. Aslında akıl, peygamberin doğruluğuna delalet eder, fakat sonra kendini azlederek, peygamberin Allah, ahiret ve aklın tek başına idrak edemeyeceği fakat aynı za-

manda imkansızlığına da hükmedemeyeceği benzeri konular hakkında söylediği şeyleri kabul ettiğini itiraf eder.

Nitekim Şer', aklın tek başına idrak hususunda yetersiz kalacağı bazı şeyleri getirmiştir. Zira akıl, tâat'ın ahirette mutluluk sebebi, ma'siyet'in mutsuzluk sebebi olacağını tek başına idrak edemez. Bununla birlikte bunların imkansızlığına da hükmedemez. Akıl, mucizenin doğruladığı şeylerin doğrulanması gerektiğine hükmeder ve ondan gelen haberi bu yolla tasdik eder. İşte kelam ilminin içeriğini oluşturan konular bunlardır.

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki; mütekellimin inceleme ve araştırması, öncelikle en genel şey'den yani mevcûd'dan başlayıp detaya doğru iner. Bu detay içerisinde, diğer dini ilimlerin Kitâb, Sünnet ve Peygamberin doğruluğu gibi ilkelerini ortaya koyar.

Bu noktadan sonra müfessir, mütekellimin inceleme alanına giren şeyler arasından özel birini yani Kitâb'ı alır ve onun tefsiriyle uğraşır. Muhaddis, mütekellimin inceleme alanına giren şeyler arasından özel birini yani Sünnet'i alır ve bunun sübût yollarını araştırır. Fakîh bunlar arasından özel birini, yani mükellefin fiilini alır ve bu fiilin 'vücûb', 'hazr' ve 'ibâha' yönlerinden Şer'in hitabına olan nisbetini inceler. Usulcü, özel birini yani mütekellim tarafından doğru söylediği isbatlanan peygamberin sözünü alır ve bunun hükme delalet yönünü inceler, ki bu delalet ya sözün lafzı ile, ya mefhumu ile veya manasından aklen anlaşılma ve istinbat edilme şeklinde olmaktadır. Usulcünün inceleme ve araştırması, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin dışına çıkmaz. Kitâb da zaten Hz. Peygamber'den işitilmiş ve icmâ O'nun sözüyle sabit olmuştur. Buna göre deliller Kitâb, Sünnet ve İcmâ'dan ibarettir.

Hz. Peygamber'in sözünün doğruluğu ve hüccet oluşu kelâm ilminde sabit olur. Öyleyse kelam ilmi bütün dini ilimlerin ilkelerini (mebâdî) isbat görevini yüklenmiş olmaktadır. Bütün dini ilimler kelam ilmine nisbetle 'cüz'î' dir. Kelam ilmi ise rütbece en yüksek ilimdir. Zira bu cüz'î ilimlere kelam ilminden inilmektedir. [I, 7]

Bu noktadan hareketle usulcü, fakîh, müfessir ve muhaddisin kelam ilmini tahsil etmiş olmalarının şart olduğu, çünkü bu âlimlerin en yüksek olan küllî ilmi halletmeden, cüz'î ilimlere inmelerinin mümkün olmadığı söylenebilir.

Buna cevab olarak deriz ki; her ne kadar kelam ilmini de tahsil etmiş olmak, dini ilimlerle donanmış mutlak bir alim olmak için şart olsa da, usulcü, fakih, müfessir veya muhaddis olabilmek için kelam ilmini tahsil etmiş olmak şart değildir. Şöyle ki, her bir cüz'î ilmin bünyesinde, taklid yoluyla önceden kabul edilen ve sübutunun kanıtı başka bir ilimde aranan birtakım ilkeler vardır.

Fakih, mükellefin fiilinin Şer'in hitabına nisbetini inceler; mükelleflerin ihtiyârî fiillerinin bulunduğunu isbat hususunda kanıt getirmek onun görevi de-

ğildir. Cebriyye fırkası, insan fiilini inkar etmiş, kimileri de, fiil de bir araz olduğu halde arazların varlığını inkar etmiştir.

Aynı şekilde Şer'in hitabının sübutuna ve Allah'ın, kendi zatıyla kaim emir ve nehiy şeklinde bir kelamı olduğuna kesin delil getirmek de fakihin görevi değildir. Fakat fakih, hitabın Allah'tan, fiilin mükelleften sabit olduğunu taklid yoluyla önkabul şeklinde alır ve fiilin hitaba nisbetini inceler. Bu suretle fıkıh ilminin nihai fonksiyonunu yerine getirmiş olur.

Usulcü de, aynı şekilde Peygamber sözünün hüccet olduğunu ve bunun, doğruluğu zorunlu bir delil olduğunu mütekellimden taklid yoluyla alır; sonra bunun delalet yönlerini ve sıhhat şartlarını inceler.

Görülüyor ki, cüz'i ilimlerden biriyle uğraşan her alim, uğraştığı ilmin prensipleri konusunda doğal olarak taklitçidir. Ancak alim, en yüksek ilme yükselecek olursa artık taklitçi olmaz, fakat bu defa da uğraştığı ilmin sınırlarını aşıp, başka bir ilmin alanına girmiş olur.

C. Fıkıh Usûlü İlminin Dört Anabölüme (Kutup) Ayrılması:

Usülcünün incelemesinin, sem'î delillerin şer'î hükümlere delalet yönlerini araştırmakla sınırlı olduğunu anladıysan, hedeflenen amacın, hükümlerin delillerden nasıl iktibas edileceğini bilmek olduğunu, bunun için de sırasıyla; hükümlerin, deliller ve delillerin kısımlarının, hükümlerin delillerden nasıl çıkarılacağının ve hüküm çıkarma yetkisi bulunanların vasıflarının incelenmesi gerektiğini de anlamışsındır. Çünkü hükümler birer üründür (semere). Her ürünün bir vasfı ve bizatihi bir hakikati olduğu gibi, bir ürünveren'i (müsmir), bir ürün elde eden'i (müstesmir) ve bunlar yanında bir de üretim (istismâr) metodu vardır.

Semere, vücûb, hazr, nedb, kerâhe, ibâha, husun (güzellik), kubuh (çirkinlik), kazâ, edâ, sıhhat, fesâd gibi hükümler; müsmir ise deliller olup, bunlar Kitâb, Sünnet ve İcmâ' olmak üzere üç tanedir. İstismar metodu, delillerin delalet şekilleridir. Dört türlü delalet şekli vardır. Çünkü söz bir şeye, ya sıyga ve mantuku ile; ya fahva ve mefhumu ile; ya iktiza ve zarureti ile; ya da makulu ve istinbat edilen manası ile delalet eder. Müstesmir ise müctehid'dir. Bu itibarla müctehidin vasıflarını, şartlarını ve hükümlerini bilmek de gereklidir. [I, 8]

Bu duruma göre usûlcünün faaliyeti genel olarak şu dört anabölüm altında incelenebilir:

Birinci anabölüm hükümler hakkındadır. Elde edilmek istenen semere, hüküm olduğu için kitaba hüküm konusuyla başlamak en uygunudur.

İkinci anabölüm, deliller hakkındadır. Deliller, Kitâb, Sünnet ve İcmâ'dır. Hüküm bahsinin arkasından bunlara yer verilmesi daha uygundur. Çünkü semere bilindikten sonra, en önemli husus bu semereyi verenin (müsmir) bilinmesidir.

Üçüncü anabölüm, istismar metodu hakkındadır. İstismar metodu, delillerin delalet yönleri olup, bu delalet yönleri de; manzum ile delalet, mefhum ile delalet, zaruret ve iktiza ile delalet ve makul mana ile delalet olarak ifade edilebilir.

Dördüncü anabölüm, müstesmir hakkındadır. Müstesmir, zannı ile hüküm veren müctehiddir. Müctehidin karşıtı ise müctehide uymak durumunda olan mukalliddir. Bu itibarla bu anabölüm içerisinde hem mukallidin hem de müctehidin şartlarını ve vasıflarını zikretmek gereklidir.

D. Fıkıh Usûlünün Tüm Konularının Dört Anabölüm Altında Toplanması:

Diyebilirsin ki; fıkıh ilmi bir çok ana ve alt bölümlere şamildir. Nasıl olur da bütün bunların tamamı söz konusu bu dört anabölüm altında toplanabilir?

Derim ki; birinci anabölüm hüküm konusundadır. Hükmün bizatihi bir hakikatı ve bölümlenmesi olduğu gibi, bunun yanında 'hâkim', yani Şâri' ile, 'mahkûmun aleyh', yani mükellef ile, 'mahkûmun fîh', yani mükellefin fiili ile ve 'kendisini ortaya çıkaran şey', yani sebeb ve illet ile de ilişkisi vardır. Bu itibarla, hükmün hakikatı araştırılırken, onun fiilin bir vasfı olmayıp Şâri'in hitabından ibaret olduğu, husun ve kubuh'ta aklın rolü olmadığı ve Şer'in gelmesinden önce hüküm bulunmadığı gibi hususlar açıklığa kavuşacaktır.

Hükmün kısımlarından bahsedilirken, vâcib, mahzûr, mendûb, mübâh, mekrûh, kazâ, edâ, sıhhat, fesâd, azîmet ve ruhsat gibi hususların tanımları açıklığa kavuşacaktır.

Hâkim'den bahsederken, hüküm koymanın yalnızca Allah'a ait olup, Peygamber'in dahi bu yetkisi olmadığı, efendinin köle üzerinde, kulun kul üzerinde hüküm koyamayacağı, kısaca bütün bunların Allah'ın hükmü ve vaz'ı olduğu, O'ndan başkasının hükmü bulunmadığı gibi konular açıklanacaktır.

Mahkûmun aleyh'ten bahsedilirken, unutan, mükreh ve çocuğun muhatab oluşu, kâfirin Şer'in fürûu ile muhatab oluşu, sarhoşun muhatap oluşu ve mükellef tutulması caiz olanlarla olmayanlar açıklanacaktır.

Mahkûmun fîh'ten bahsedilirken, hitabın eşyaya (a'yân) değil fiillere ilişkin olduğu ve hitabın bizzat fiillerin bir vasfı olmadığı açığa çıkacaktır.

Hükmü ortaya çıkaran şey'den bahsedilirken sebeb, illet, mahal ve alâmetin hakikatı ortaya çıkacaktır.

Kısacası birinci anabölüm usûl konularının farklı bahislerini içine alacaktır. Usûlcüler bu konuları birbirlerinden irtibatsız olarak ve münasip düşmeyen değişik yerlerde ele almışlar, bu yüzden de öğrenci bunların maksatlarını, bunlara niçin gerek duyulduğunu ve bunların fıkıh usûlü ile ilişkilerini kavrayamamıştır.

[I, 9] İkinci anabölüm müsmir hakkındadır. Müsmir de Kitap, Sünnet ve İcmâ'dır.

Kitâb'dan bahsedilirken, Kitâb'ın tarifi, Kitab'tan olan ve olmayan şeyler, Kitâb'ı isbat yolu, ki bu yol yalnızca 'tevatür'dür, Kitâb'ın kapsamında bulunması mümkün olan hakikat-mecaz, arapça-yabancı dil gibi hususlar yani Kitab'da mecazî ifadelerin ve arapça olmayan lafzın bulunup bulunmadığı hususu açıklanacaktır.

Sünnet'ten bahsedilirken Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin hükmü, bunların tevatür veya âhâd şeklindeki sübût yolları, müsned veya mürsel şeklindeki rivayet yolları, ravilerin vasıfları açıklığa kavuşacaktır.

Kitab ve Sünnet bahsinin devamında nesih konusuna yer verilecektir. Çünkü nesih, sadece Kitab ve Sünnet hakkında söz konusu olup, İcmâ'ın neshi söz konusu değildir.

İcmâ'dan bahsedilirken, İcmâ'ın hakikatı, delili, kısımları, sahabe icmâı gibi hususlar açıklığa kavuşacaktır.

Üçüncü anabölüm istismar metodu hakkında olup, dört türlü istismar yolu vardır:

a) Lafzın, sıyga itibariyle delaleti. Emir, nehiy, umûm, husus, zahir, müevvel ve nass konuları lafzın sıygası ile ilgilidir. Emir, nehiy, umum ve husus konularının incelenmesi, lügavî sıygaların muktezasının incelenmesi demektir.

b) Fahvâ ve mefhûm itibariyle delalet ise mefhûm ve delîlu'l-hitâb başlığı altında yer almaktadır.

c) Lafzın zarureti ve iktizası itibariyle delalet ise, genel olarak lafızların işaretlerini içerir. Mesela, bir kimse diğerine, 'Köleni benim namıma âzâd et' dese, diğeri de 'âzâd ettim' dese, her ne kadar ikisi de telaffuz etmemiş olsalar da bu sözler, âzâd talebinde bulunan şahıs için mülkiyetin husule geldiğini gösterir. Ancak, mülkiyetin husûlu, söylenen sözün sıygasından değil, zaruret ve muktezasından anlaşılmıştır.

d) Lafzın ma'kulu itibariyle delalet ise Hz. Peygamber'in şu sözünde olduğu gibidir: Hz. Peygamber, **"Kadı, kızgın iken hüküm vermesin"** demiştir.[1] Bu söz makulü itibariyle aç ve hastayı da kapsar. Kıyas da bu delalet türünden doğmuştur. Bu itibarla kıyasın hüküm ve kısımlarının açıklanması da bu başlık altında yapılacaktır.

Dördüncü anabölüm müstesmir hakkındadır. Müstesmir, müctehid demek olup, karşıtı mukallit'tir. Müctehidin ve mukallidin vasıfları, ictihadın yapılabileceği ve yapılamayacağı yerler, her müctehidin doğruyu tutturup tutturamadığı ve ictihadın bütün hükümleri burada açıklanacaktır.

---

1. لايقضي القاضي وهو غضبان

İbn Mâce, Ahkâm, 4/ II, 776; Benzer lafızla bkz. Buhari, Ahkâm, 1; Müslim, Akdıye , 16; Tirmizî, Ahkâm, 7)

İşte usûl ilminde ele alınan konuların tamamı bunlardır. Böylece, bu konuların söz konusu dört anabölümden nasıl şubelere ayrıldığı anlaşılmış olmaktadır.

E. Mukaddime ve Bu Mukaddimenin Fıkıh Usûlü ile İlgisi :

Fıkıh usûlünün tanımı, öz itibariyle, 'hükümlerin delillerini bilmek' olduğuna göre, bu tanımın kapsamında 'bilmek (ma'rifet)', 'delil' ve 'hüküm' lafızları bulunmaktadır. Bu noktada genelde usûlcüler, "Hükmün bilinmesi gerekli ise hatta hükmün bilinmesi söz konusu dört anabölümden biri ise, o halde delil'in ve ma'rifetin yani ilmin de bilinmesi gerekir. Diğer yandan, istenilen ilme, ancak inceleme-araştırma (nazar) yoluyla ulaşabildiğine göre ayrıca nazar'ın da bilinmesi gerekir" diyerek ilim, delil ve nazar'ın tanımını açıklamaya girişmişler, dahası bunların suretlerini tanımlamakla yetinmeyerek, ilmi kabul etmeyen sofistlere [I, 10] (sofestâiyye) karşı ilmi isbat etme, nazarı inkar edenlere karşı nazarı isbat etme çabası içine girmişler, hatta işi ilimlerin ve delillerin kısımlarını zikretmeye kadar götürmüşlerdir.

Şimdiye kadarki usûlcülerin yapageldikleri bu uygulama, usûl ilminin sınırlarını aşmak ve ona kelam ilmini bulaştırmaktan başka bir şey değildir. Bu cümleden olmak üzere mütekellim usûlcüler, tabiatlarına kelam ilmi galip olduğu için kelamı usûle çok fazla karıştırmışlardır. Uğraştıkları ve maharet sahibi oldukları ilme düşkünlükleri, onları kelam ilmini usûl ilmine karıştırmaya sevketmiştir. Diğer alanlardaki alimler de aynı şeyi yapmışlardır. Mesela lügat ve nahive olan sevgileri bazı usûlcüleri bir takım nahiv meselelerini usûl ile mezcetmeye götürmüş, usûlde harflerin anlamları, i'rabın manaları gibi özellikle nahiv ilmine mahsus olan konuları zikretmişlerdir. Yine fıkıh sevgisi, Ebû Zeyd Debûsî[2] ve takipçileri gibi bir kısım Maverâünnehr bölgesi fakihlerini, fıkhın fürûuna ait bir çok meseleyi usûle katmaya itmiştir. Her ne kadar bunları misal olarak ve aslın fürûa uygulanış keyfiyetini göstermek amacıyla zikretmişlerse de, bunda ölçüyü kaçırmışlardır. Bununla birlikte, kelamcıların ilim, nazar ve delil'in tanımlarını fıkıh usûlünde zikretme hususundaki mazeretleri, bu üç şeyi inkar edenlere karşı burhan getirme hususundaki mazeretlerinden daha açıktır. Yani birinci uygulama haklı gösterilebilirse de, ikincisinin sebebini izah güçtür. Çünkü bu üç şeyin (ilim, nazar, delil) zihinde tasavvur edilebilmesi için tanım yeterlidir. Bu üç şeyin tasavvuru, kelamın bunlarla ilgili olması durumundaki tasavvurundan daha az değildir. Aynı şekilde, fıkıhla uğraşan açısından icmâ ve kıyasın tasavvuru da böyledir. Yani fıkıhta icmâ ve kıyasın, derinliğine incelenmesi gerekmeyip, zihinde tasavvuru yeterlidir. Ancak icmâ ve kıyasın hüccet olduğunun bilinmesi fıkıh usûlüne mahsustur. İnkarcılarına karşı ilim ve nazarın hüccet oluşunu zikretmek ise, tam anlamıyla kelam ilmini usûl ilmine taşımak olur. Aynı şekilde icmâ, kıyas ve haber-i vâhid'in hüccet oluşunu fıkıhta ele almak da usûlü fürûa taşımak olur.

2. Ebu zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî (ö. 430/1039). Büyük Hanefi hukukçulardan biridir. Fıkıh Usulü ve Hilafiyat alanında kıymetli eserleri vardır.

Biz önceki usulcülerin, karıştırma hususundaki bu aşırılıklarını belirttikten sonra, bu kitabı bütün bunlardan arındırmayı uygun görmüyoruz. Çünkü alışılmıştan birden bire kopmak nefise ağır gelir. Nefisler alışılmamış olandan kaçarlar. Yine de biz, bunlar arasından, genel olarak bir çok ilimde faydası görülen birkaç hususu zikretmekle yetineceğiz. Yani aklî idrâkin ilkelerinin (medâriku'l-ukûl) tanımını; bu ilkelerin zarurîlerden nazarîlere doğru tedricen nasıl indiğini; ilim, nazar ve delilin hakikati, kısımları ve hüccetleri ortaya çıkacak bir tarzda ve kelam kitaplarında bulunmayan beliğ bir açıklama ile zikredeceğiz.

MUKADDİMETU'L-KİTAB

Bu mukaddimede akılların algılama yollarından (medâriku'l-ukûl) ve bunların 'tanım' (had) ve burhân'a mühhasır olduğundan bahsedeceğiz. Ayrıca hakiki tanımın şartı ile hakiki burhanın şartını ve bunların kısımlarını, *Mihakku'n-Nazar* ve *Mi'yâru'l-İlm* adlı kitaplarımızda olduğundan daha özlü ve kısa olarak anlatacağız.

Bu mukaddime, usûl ilmi cümlesinden olmadığı gibi, onun özel bir mukaddimesi de değildir. Aslında bu mukaddime, bütün ilimlerin bir mukaddimesidir ve bu mukaddimeyi tam olarak kavrayamamış kimselerin ilimlerine kesinlikle güven olmaz. Bu mukaddimeyi yazmamayı dileyen kişi, 'Birinci Kutub'un Kitab bahsinden başlasın. Usûl ilminin başlangıcı orasıdır. Bütün nazarî ilimlerin bu mukaddimeye ihtiyacı ne kadar ise, fıkıh usûlünün ihtiyacı da o kadardır.

[I, 11]

NAZARİ BİLGİLERİN KAYNAKLARI

Nazarî bilgilerin kaynakları (algılama yolları) tanım ve burhandan ibarettir.

Şeylerin algılanması (idrak) iki çeşittir: Birincisi; tekil özlerin (müfred zatlar) algılanması olup, 'cisim', 'hareket', 'âlem', 'hâdis' ve 'kadîm' gibi tekil isimlerle gösterilen şeylerin anlamını bilmek böyledir.

İkincisi; bu tekillerin birbirlerine nefy (olumsuzlama, yokluk) veya isbat (olumlama, varlık) yoluyla nisbetlerinin idrak edilmesidir. Birer tekil terim olan 'âlem' ile 'hâdis' ve 'kadîm' terimlerinin anlamlarını önceden bilip, bunlardan birini diğerine olumsuzlama veya olumlama yoluyla nisbet etmek böyledir. Mesela 'kadîm' sözcüğünü, 'âlem' sözcüğüne olumsuzlama yoluyla nisbet ettiğinde, "Alem kadîm değildir" dersin. Yine 'hâdis' sözcüğünü, 'âlem' sözcüğüne olumlama yoluyla nisbet ettiğinde "Alem hâdistir" dersin. Bu ikinci çeşit idrak için 'doğrulama (tasdîk)' ve 'yanlışlama (tekzîb)' söz konusudur. Ancak birinci çeşit idrakin doğrulama ve yanlışlaması yapılamaz. Çünkü doğrulama ancak 'hüküm bildiren önerme'de (haber) söz konusu olur. İki tekil sözcükten meydana getirilebilecek en alt bileşik ise 'nitelik' ve 'nitelenen'den (vasıf ve mevsûf'tan) ibarettir. Nitelik, olumsuzlama veya olumlama yoluyla nisbet edildiğinde ya doğrulanır ya da yanlışlanır. Fakat, bir kimsenin, 'hâdis', 'cisim' veya 'kadîm' şeklindeki sözünde, bu sözcükler tekil olduğu için doğruluk ve yanlışlık olmaz.

Bu iki çeşit idraki, daha başka tabirlerle ifade etmek de mümkündür. Zaten gereken, değişik durumlara delalet eden sözcüklerin de değişik olmasıdır. Zira sözcükler anlamlar gibidir. Dolayısıyla sözcüklerin bu anlamlarla paralellik arzetmesi en uygunudur. Mantıkçılar tekil şeyleri bilmeyi 'tasavvur', iki tekil şey arasındaki haberî nisbeti bilmeyi de 'tasdîk' olarak adlandırmışlar ve "bilgi (ilim), ya tasdîk ya da tasavvurdur" demişlerdir. Bazı alimlerimiz ise, birinci tür idraki 'ma'rifet (tanıma)', ikinci tür idraki de 'ilim (bilgi)' olarak isimlendirmişlerdir. Bu sonuncular bu isimlendirmeyi yaparken nahivcilerin şu sözlerine göre hareket etmişlerdir. Nahivciler derler ki; "Ma'rifet sözcüğü bir nesne (mef'ul) alır. Bu yüzden sen 'Zeyd'i tanıyorum' dersin. Zann sözcüğü ise, iki nesne alır. Buna göre 'Zeyd'i alim zannettim' dersin. Fakat, 'Zeyd'i zannettim' veya 'Alim zannettim' diyemezsin. İlim sözcüğü de, dildeki yapısı itibariyle, zann grubu sözcüklerinden olduğu için 'Zeyd'in âdil olduğunu biliyorum' dersin.

İdrak çeşitlerine ilişkin olarak birbirinden farklı bir terminoloji oluşmuştur. Eğer iki idrak çeşidi arasındaki farkı anladıysan isimler üzerinde durup bunları tartışmaya gerek yoktur.

Bütün bunlardan sonra diyoruz ki: İdrakler, 'ma'rifet' ve 'ilim'den, diğer bir ifadeyle 'tasavvur' ve 'tasdik'ten ibarettir. Her bilginin doğrulaması yapılabilir. Ancak bu doğrulamanın yapılabilmesi için, önceden iki ma'rifet'in yani iki tasavvur'un biliniyor olması gerekir. Tekili (müfred) bilemeyen kimse, bileşiği (mürekkeb) hiç bilemez. Alem'in anlamını, hâdis'in anlamını bilmeyen kimse, 'âlemin hâdis oluşu'nu nasıl bilecektir!

Tekillerin bilinmesi de iki kısımdır;

a) Evveli bilgi: Araştırma yoluyla talep edilmeyen bilgi

Bu çeşit bilgi, hiçbir araştırma ve talep olmaksızın anlamı nefiste resmedilmiş bulunan bilgidir. Mesela 'varlık (vücûd)' ve 'şey' terimleri ile 'duyulurlar'ın (mahsûsât) bir çoğu böyledir.

b) Matlub bilgi:

İsmi, kendisinin ayrıntısız ve açıklamasız biçimde bütün (icmâlî) bir durumunu gösteren (ismi, tanımını tamamen içermeyen) bilgi olup, bu tür bilginin tefsiri tanım yoluyla talep edilir.

Aynı şekilde bilgi de 'evvelî bilgi' (zaruriyât) ve 'matlup bilgi' (nazariyât) olmak üzere iki kısma ayrılır.

[I, 12] Ma'rifetin matlub çeşidi, ancak 'tanım' yoluyla elde edilebildiği halde, doğrulama ve yanlışlaması yapılabilen bilginin matlûb çeşidi, ancak 'burhân' yoluyla elde edilebilir. Buna göre, burhan ve tanım, diğer matlub bilgilerin edinilmesine yarayan aletten ibaret olmaktadır. Bu itibarla, akılların algılama yollarını

(medâriku'l-ukûl) açıklamak amacıyla kaleme alınan bu mukaddime, biri 'tanım', diğeri 'burhan' konusunda olmak üzere iki bölüme şamil olmalıdır.

I. TANIM (HAD)

Tekilleri bilme, bileşikleri bilmeden önce geldiği için 'tanım' konusunu 'burhan' konusundan öne aldık. Bu bölüm, biri 'kanunlar' diğeri bu kanunların 'denemeleri/irdelemeleri (imtihânât)' olmak üzere iki alt bölümü içermektedir.

A. KANUNLAR

Kanunlar altı tanedir.

Birinci kanun: Tanım ancak, karşılıklı konuşmada bir soruya cevap olarak zikredilir. Bu itibarla tanım, her soruya değil bir kısım sorulara cevap olur. Soru bir taleptir ve her sorunun kuşkusuz, bir istenileni (matlub) ve bir kalıbı (sıyga, kip) vardır. Her ne kadar kalıplar ve matluplar sayıca çok olsa da, istek kalıplarıyla istenilen şeyler genel olarak dört grupta toplanabilir.

1) 'Hel? (mi?, midir?)' kalıbı ile talep olunan şeyler:

Bu kalıp ile iki şey talep olunur;

a) Bir şeyin varolup olmadığı;

Mesela "Allah var mıdır?" sözü böyledir.

b) Varolan bir şeyin durumu ve niteliği;

Mesela "Allah beşerin yaratıcısı mıdır?", "Allah konuşan, emreden ve yasaklayan mıdır?" sözü böyledir.

2) 'mâ (ne?, nedir?)' kalıbı ile talep edilen hususlar:

Bu kalıp ile üç şey taleb edilebilir;

a) Bir sözcüğün şerhedilmesi;

Mesela arap dilinde şarap (hamr) anlamına gelen 'ukâr' sözcüğünü bilmeyen kimsenin "Ukâr nedir?" demesi böyledir. Eğer bu şahıs 'hamr' sözcüğünü biliyorsa ona "Ukâr, hamrdir" diye cevap verilir.

b) Sorulan şeyi diğer şeylerden ayıran uygun 'câmi', 'mâni' bir sözcüğün istenmesi. Söz nasıl olursa olsun, ister sorulan şeyin zatının 'ilineksel nitelikler'inden (avârız) veya zatının hakikatinden uzak 'ayrılmaz nitelikler'inden (levâzim), isterse zatının hakikatından ibaret olsun farketmez. Zâtî vasıf ile arazî vasıf arasındaki fark aşağıda ele alınacak.

Mesela, "Hamr nedir?" diye sorana, "Hamr, köpükle atılan, sonra mayalanmış hale dönüşen ve küpte saklanan sıvıdır" denilmesi böyledir. Amaç, şarabın hakikatine değinmeksizin şarabın genel hatlarıyla kendisine denk düşecek olan ilineksel ve ayrılmaz niteliklerini, şarabı dışarda bırakmayacak ve şarap olmayanı dahil etmeyecek şekilde toplamaktır.

c) Bir şeyin mahiyetinin ve zatının hakikatının talep edilmesi;

Mesela "Hamr nedir?" diye sorana, "Hamr, üzümden sıkılarak elde edilen sarhoş edici içkidir" denmesi böyledir. Bu söz, şarabın hakikatını ortaya koyar. Kuşkusuz bu sözü, temyiz işlemi takip eder.

İşte, tanım ismi, yaygın olarak, bu üç hususta müştereken kullanılmaktadır. Biz bunlardan her biri için ayrı birer isim oluşturalım ve birinciye 'lafzî (sözel) tanım' diyelim. Çünkü soran kişi, sadece sözcüğün açıklanmasını istemektedir. İkinciye 'resmî (biçimsel) tanım' diyelim. Çünkü bu, şeyin hakikatını kavramaya arzu duymaksızın şeyin biçimsel bilgisini istemektir. Üçüncüsünü de 'hakikî tanım' olarak isimlendirelim. Çünkü talip, bununla, şeyin hakikatini kavramayı istemektedir. Bu üçüncü tür tanımın şartı, yapılan tanımın şeyin tüm zâtî nitelikle- [I, 13] rine şamil olmasıdır. Mesela, canlının tanımı sorulduğunda, "Canlı, duyarlı cisimdir" denirse zâtî bir niteliği söylenmiş olur. Fakat bu nitelik, cem' ve men' hususunda yeterli olmakla birlikte yine de eksiktir. Aksine bu cevaba 'iradeyle hareket eden' kaydının da eklenmesi gerekir. Çünkü akıl, canlının hakikatının özünü, ancak bu iki temel özelliğin toplamıyla idrak edebilir. Bir şeyi diğer şeylerden ayırabilecek bir biçim oluşturmak isteyen kişi ise (mürtesim), canlının tanımında, ayrıca 'cisim' demese de 'duyarlı' demekle yetinir.

3) 'lime? (niçin?)' sözcüğüyle istenenler:

İlerde geleceği üzere, bu tür soru, illetin sorulması ve bu soruya burhan ile cevap verilmesidir.

4) 'eyyü? (hangi, hangisi?)' sözcüğüyle istenenler:

Bu kalıp ile, genel hatlarıyla bilinen bir şeyin, kendisine karışan diğer şeylerden temyizi (ayırım) istenir.

Mesela, "Ağaç nedir?" sorusuna, "Ağaç bir cisimdir" diye cevap verilmesi durumunda, "Hangi türden cisim?" diye yeni bir soru sorulması uygun düşer. Hangi cisim sorusuna da "büyüyen, gelişen" diye karşılık verilir.

Keyfe? (nasıl?), eyne? (nerede?), meta? (ne zaman?) gibi soru kalıpları 'hel?' kalıbına dahildir. Çünkü bütün bu kalıplarla istenen husus, 'varlığın sıfatı'dır.

İkinci Kanun: Tanım yapan kişinin, zâtî, arazî ve lâzimî sıfatlar arasındaki farkı iyi biliyor olması gerekir. Bu, gizli ve derin olduğu için açıklanması lüzumludur. Bunun için diyoruz ki; mana kendine vasıf olabilecek başka bir manaya

nisbet edildiğinde, vasıflanana izafetle ya 'zâtî' olarak bulunur ve buna 'sıfatu nefs (öz nitelik)' denir, ya 'ayrılmaz (lâzım)' olarak bulunur ve 'tâbi' adını alır, ya da varlıkta ondan ayrılması düşünülebilen 'ârız (ilinek)' olarak bulunur. Bu nisbetin çok iyi kavranması gereklidir. Çünkü bu nisbet hem tanım hem de burhan hususunda yararlıdır.

Zâtî vasıf:

'Zâtî (özsel)' sözü ile bir şeyin mahiyetine (neliğine) ve hakikatine dahil olan ve mananın anlaşılması kendisine bağlı olan şeyi kasdediyoruz. Mesela siyahlık için 'renklilik', at ve ağaç için 'cisimlik' böyledir. Ağacı anlayan kişi, özel bir cismi anlamış olur. Bu itibarla cisimlik, varlıkta kıvamını sağlayacak bir biçimde ağaçlığın zatına dahildir. Akıl, bu cisimliğin olmayabilirliğini varsayarsa, ağaçlığın varlığı batıl olur. At için de aynı şey söz konusudur. Cisimliğin zihinden çıktığı takdir edilirse, zihindeki ağaç ve at kavramları yok olur. Bu durumda olan niteliklerin, şeyin tanımına dahil edilmesi gereklidir. Mesela bitkiyi tanımlayan kişi, kuşkusuz 'bitki, büyüyüp gelişen bir cisim' demek durumundadır.

Lâzım vasıf:

Lâzım (ayrılmaz) nitelik zâttan ayrılamaz. Ama, şeyin hakikat ve mahiyetinin anlaşılması buna bağlı değildir. Güneşin doğuşu anında atın, bitkinin ve ağacın gölgesinin düşmesi böyledir. Bu, sürekli olan bir durum olup âdetlerin cereyan tarzlarını 'lüzûm (sebep-sonuç ilişkisi)' olarak açıklayan ve buna inanan kimselere göre, gölgenin düşmesinin, şeyin varlığından ayrılması düşünülemez. Bununla birlikte, bu husus şeyin zâtî özelliği değil, onun tâbi ve ayrılmaz bir niteliğidir. Yani, şeyin hakikatını anlamak, bunun anlaşılmasına bağlı değildir. Zira, gölgenin yere düşmesi olgusunu gözden kaçırmış olan kişi, bunu aklına getirmese bile, atı ve bitkiyi, hatta bundan daha genel olan cismi anlayabilir.

Aynı şekilde yaratılmış olma, yerin ayrılması düşünülemeyen bir niteliğidir. Fakat yerin anlaşılması, onun mahluk olduğunun bilinmesine bağlı değildir. Yaratılmış olduklarını henüz kavrayamamış olan kimse, yerin ve göğün hakikatını kavrayabilir. Çünkü biz evvela cismin hakikatını öğreniyor, daha sonra, onun yaratılmış olduğunu burhan yoluyla araştırıp ortaya koyuyoruz. Cismi bilmeden yeri ve göğü bilmemiz mümkün değildir. [I, 14]

Arız vasıf:

Arız vasıf ile de şey ile sürekli birlikte bulunması zaruri olmayıp, ayrılması düşünülebilen niteliği kasdediyoruz (ilinek, ilineksel nitelik). Bu ayrılma, utangaçlık kızarması gibi, çabuk olabileceği gibi, altının sarılığı, gözün maviliği, zencinin siyahlığı gibi yavaş da olabilir. Yerine göre, mesela gözün maviliğinde olduğu gibi bu ilineksel nitelik dış dünyada şeyden ayrı görülemez ise de, fakat vehimde bunun olmaması düşünebilir. Yerin yaratılmış olması ve kesif cismin güneş ışığını engelleyici gölgeli bir şey olması ise, ayrılmaz birer nitelik olup,

ıyrılması tasavvur olunamaz.

Bu meseledeki bir çok yanlış anlamaların bir kaynağı da, şeyden ayrılmalarının imkansızlığı hususunda müşterek olmaları yüzünden 'öze tabi ayrılmazın (tâbi-lâzım)' 'zâtî' ile karıştırılmasıdır. Bu konunun derinlemesine incelemesinin, usûl ilmine bir ilave sayılan bu mukaddime de yapılması mümkün değildir. Biz bunu *Mi'yar'ul-İlm* adlı kitabımızda uzun uzadıya ele aldık.

Zatî ile ayrılmaz arasındaki farkı anladıysan, hakîkî tanımda sadece zâtîleri belirtmelisin. Bütün zâtîleri belirtmelisin ki, şeyin hakikatının ve mahiyetinin özü bunlar sayesinde tasavvur edilebilsin.

Mahiyetten kastımız, "Bu nedir?" sorusunun cevabında söylenmesi uygun düşen sözdür. Çünkü "Bu nedir" diye soran kişi, şeyin hakikatını talep etmektedir. Öyleyse, bunun cevabına zâtî özelliklerden başkası girmez.

Zâtî vasıf, biri 'genel' diğeri 'özel' olmak üzere iki kısma ayrılır. Genele 'cins', özele ise 'nevi (tür)' denir. Eğer 'genel zâtî', kendisinden daha geneli bulunmayan bir zâtî ise buna 'cinslerin cinsi (cinsu'l-ecnâs)' denir. Yine 'özel zâtî'den daha özel bir şey yoksa buna da 'türlerin türü (nev'u'l-envâ')' denir. Bu, mantıkçıların ıstılahıdır. Biz onların bu ıstılahını kabul ediyoruz. Çünkü bunda bir zarar söz konusu değildir ve zaten bizim ilimlerimizde kullanılanlar gibidir.

Örnek: Biz, cevher, 'cisim olan' ve 'cisim olmayan' kısımlarına; Cisim, 'büyüyen' ve 'büyümeyen' kısımlarına; Büyüyen, 'canlı' ve 'cansız' kısımlarına; Canlı, 'akıllı' -ki bu insandır- ve 'akılsız' kısımlarına ayrılır dediğimiz zaman, bu sözümüzdeki 'cevher', 'cinslerin cinsi' olur, çünkü ondan daha genel bir cins yoktur; 'İnsan' terimi ise 'türlerin türü' olur, çünkü ondan daha özel bir tür yoktur; 'büyüyen' ise, cisme izafetle 'tür'dür, çünkü o, cisimden daha özeldir. Fakat canlıya izafetle 'cins'tir. Çünkü o, canlıdan daha geneldir. Aynı şekilde 'canlı' da, daha genel büyüyen ile, daha özel insan arasında yer alır.

Denirse ki:

Cevherden daha genel bir şey nasıl olmaz. Halbuki cevherin var olması cevherden daha geneldir. Yine, insandan daha özel bir şey nasıl olmaz. Mesela; yaşlı, çocuk, uzun, kısa, yazar, terzi gibi sözlerimiz insandan daha özeldir.

Deriz ki:

Biz bu ıstılahta, cins sözü ile 'en genel olan'ı kastetmedik. Aksine, şey için zâtî olan en geneli, diğer bir ifadeyle, subutunun doğrulanması zihinde batıl olduğu takdirde, tanımlanan ve tanımlananın hakikati batıl olacak ve akıl için anlaşılır olmaktan çıkacak bir şekilde "bu nedir" sorusunun cevabına dahil olan en genel şeyi kastettik. Bu ıstılaha göre, mevcut, mahiyete dahil değildir. Zira bunun batıl olması, mahiyetin zihinden zâil olmasını gerektirmez. Şöyle ki; Birisi "üçgenin tanımı nedir" dese, ona, "üçgen, üç kenarın çevrelediği şekildir" deriz. Yine "yedigen nedir" dese "yedigen, yedi kenarın çevrelediği şekildir" deriz. Soru- [I, 15]

yu soran şahıs yedigenin alemde aslen mevcut olduğunu bilmese bile, yedigenin tanımını anlar. Yedigenin alemde mevcut olduğu bilgisinin olmaması, yedigenin hakikatını kavramayı zihninden iptal etmez. Şayet soranın zihninden bu şekil gidecek olursa, yedigen batıl olur ve anlaşılır bir şey olmaktan çıkar.

Diğer yandan, insandan daha özel olan, uzun, kısa, yaşlı, genç, yazar, beyaz, meslek sahibi vs. gibi hususların hiçbiri mahiyete dahil değildir. Zira "bu nedir" sorusunun cevabı, bunların değişmesiyle değişmez. Nitekim -bir insan gösterilerek- "bu nedir?" diye sorulursa "Bu, insandır" diye cevap veririz. Bu insan, o sırada çocuk olsa ve daha sonra büyüse, veya kısa olup daha sonra uzasa ve tekrar "bu nedir" diye sorulsa (bu kimdir diye değil), yine aynı cevabı veririz.

Aynı şekilde, cinsî münasebet esnasında erkeklik uzvundan çıkan şeye işaretle "bu nedir?" diye sorulsa, "bu döldür" deriz. Bu döl, cenine dönüşüp, bir çocuk olarak dünyaya geldiğinde "bu nedir" diye sorulsa, bu takdirde cevap değişir. Artık ona döl denmeyip insan denir.

Yine, su ısıtıldığında bu nedir diye sorulsa, tıpkı soğuk iken olduğu gibi "bu sudur" deriz. Bu su, ateşte iyice kaynatılmak suretiyle buhar ve hava haline dönüştüğünde "bu nedir?" diye sorulsa cevab değişir.

Sıfatlar, 'değişmesiyle, mahiyet (nelik) sorusuna verilen cevabın değiştiği sıfatlar' ve 'değişmesiyle mahiyet sorusuna verilen cevabın değişmediği sıfatlar' olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Şimdi biz, hakikî tanımda, mâhiyete dahil olan şeyleri zikredelim; Lafzî tanım ve resmî tanım yapmak kolaydır. Zira bu tür tanımı isteyen kişi, 'ukâr' sözcüğünü 'hamr' sözcüğü ile, 'ilim' sözcüğünü 'ma'rifet' sözcüğü ile veya arazî olan câmi' mâni her hangi bir vasıfla değiştirmekle yetinir. Asıl zor ve derin olan, hakikî tanımdır. Şeyin mahiyetini ortaya koyan da zaten başkası değil budur.

Üçüncü Kanun: Bir şeyin mahiyeti hakkında soru sorulursa ve sen onu hakîkî tanımla tanımlamak istersen, üzerine düşen bazı görevler vardır. Bunlar yerine getirilmezse, tanım hakîkî tanım olmaz. Eğer bu görevleri terketmişsen, biz bu tanımı 'resmî tanım' veya 'lafzî tanım' olarak adlandırırız ve bu tanım şeyin hakikatını belirtici olmaktan ve şeyin nefisteki anlamının özünü zihinde tasvir ediyor olmaktan çıkar. Bu görevler şunlardır;

1) Tanımın, cins ve ayırımlar (fasıllar) gibi parçalarını bir araya toplaman gerekir. Mesela, yerden biten bir şeye işaretle "bu nedir?" diye sorulursa, "o, bir cisimdir" demen gerekir. Ancak sadece cisim demekle yetinirsen, taş'ın da bir cisim olduğu söylenerek bu cevabın boşa çıkarılır. Öyleyse "o cisimdir" sözüne bir ilave yaparak "o büyüyen bir cisimdir" demen ve büyümeyen şeylerden kaçınman gerekir. İşte bu kaçınmaya 'ayırım (fasl)' denir. Yani bu ayırımı yapmakla tanımlananı diğer şeylerden ayırmış oluyorsun.

2) Şeyin bütün zatî özelliklerini zikretmen gerekir. Bu zatî özellikler isterse

bin tane olsun, sözü uzatıyorum diye endişelenmeden hepsini zikretmelisin. Fakat bunları söylerken, daha genel olanı daha özel olandan önceye alman gerekir. Mesela bitkiyi tanımlarkan "o büyüyendir cisimdir" değil, aksine "o, cisimdir büyüyendir" demelisin. Eğer bu görevi terkedersen nazım bozulur ve hakikat, karışık sözle zikredilmiş olmaktan kurtulamaz. Bununla birlikte bu görevi terkettiğinde karşılacağın inkar, birinci görevi terkettiğinde karşılaşacağın inkardan daha azdır.

[I, 16]

3) Yakın cinsi bulduğun zaman, artık bunun yanında uzak cinsi zikretme. Aksi takdirde tekrara düşmüş olursun. Mesela; 'sıvı içecek' dediğinde veya sadece uzak cinsi belirttiğinde tanımı zihinden uzaklaştırmış olursun. Şöyle ki, şarabın tanımında "o, cisimdir, sarhoş edicidir ve üzümden elde edilmiştir (üzümden elde edilmiş sarhoş edici cisimdir)" dersin ve aslında zâtî, muttarid ve mün'akis olanı zikretmiş olursun. Fakat bu tanım bozuktur ve şarabın hakikatının künhünü tasvire yetmez. Böyle demek yerine 'sarhoş edici sıvı' deseydin, burada zikrettiğin cins (yani sıvı), cisimden daha yakın olurdu. Bununla birlikte bu tanım da zayıftır. En doğrusu şöyle demendir: "o sarhoş edici içecektir". Çünkü, 'içecek' sözü en yakın 'en özel'dir. İçecek sözünden daha özel başka bir cins bulamazsın.

Cinsi zikrettikten sonra 'ayırım'ı (fasl) araştır. Çünkü içecek sözü, diğer içecekleri de içine alır. Bu içeceğin zatî özelliklerini sıralamak suretiyle diğerlerinden ayırmaya çalış. Eğer bu sana zor gelirse, ki bu, tanımların pek çoğunda aynı şekilde zordur, bu takdirde, cinsi zikrettikten sonra ayrılmaz vasıflara geç ve zikrettiğin ayrılmaz niteliklerin açık ve bilinen vasıflardan olmasına gayret et. Çünkü, gizli vasıf bilinmez. Mesela "aslan nedir?" denilse, sen de köpekten ayırdedilmesi için 'ağzı kötü kokan (ebhar) yırtıcı hayvan' desen, her ne kadar ağızın kötü kokulu olması aslanın özelliklerinden olsa da, bu herkesçe bilinmeyen gizli bir özelliktir. Bunun yerine "Aslan, boynu kalın yiğit hayvandır" dersen, bu ayrılmazlar ve ilinekler maksada daha yakındır. Çünkü bunlar daha açık ve belirgindir. Kitaplarda gördüğün tanımların pek çoğu resmî tanımdır. Çünkü hakikî tanım gerçekten zordur. Zâtî özelliklerden bir kısmını idrak gerçekten kolay, bir kısmını idrak ise zordur. Hiç biri dışarıda kalmayacak şekilde bütün zatî özellikleri idrak zordur. Zâtî olan ile ayrılmaz olanı birbirinden ayırmak zordur. Daha genel olan vasıftan önce, daha özel olandan başlamayacak biçimde tertibe riayet etmek zordur. En yakın cinsi talep zordur. Bu yüzden belki de sen aslanı tarif ederken 'canavar' sözcüğünü dahi hatırına getirmeden "o, yiğit bir hayvandır" dersin ve böylece zorluğun bir çok nevini bir araya toplamış olursun. Resmî tanımların en güzeli, en yakın cinsi ortaya konulan ve herkesçe bilinen meşhur özelliklerle tamamlanan tanımdır.

4) Az kullanılan, yabancı, uzak mecazlı ve kararsız müşterek sözcüklerden kaçınman gerekir.

Gücün yettiğince, tanımın kısa-özlü olmasına ve mümkün olduğunca, doğrudan delalet eden temel terimi (el-lafzu'n-nass) bulmaya çalış. Eğer temel terimi bulmakta zorlanırsan ve istiâreye başvurmak zorunda kalırsan, maksada en uygun olan istiâreyi araştır ve maksadını da soruyu sorana belirt. Her makul şeyin, kendisinden haber vermek üzere konulmuş sarih bir ibaresi vardır (yoktur!). Bir kimse, tanımı uzatsa, istiâre yapsa veya müşterek bir sözcük getirse ve maksadını net açıklama yoluyla veya ipucu (karîne) ile belirtse, eğer bütün zâtî özellikleri zikretmek suretiyle şeyin hakikatını ortaya koymuşsa, artık onun bu yaptığını çok görmemek ve onu kınamada aşırı gitmemek gerekir. Çünkü amaç, şeyin hakikatının ortaya konmasıdır. Gerisi, tıpkı daha lezzetli hale gelmesi için yemeğe katılan baharatlar gibi, süslemelerden ve güzelleştirmeden ibarettir. Ancak bilgiç geçinenler, asıl amaca ulaşmaya yetersiz yapılarının aslî amaçtan araçlara, şekillere [I, 17] (resim) ve ikinci dereceden hususlara (tevâbi) eğiliminden dolayı, bu gibi tanımlara şiddetle karşı çıkarlar. Hatta bunlar, ilmin 'bilineni anlamak (es-sikatü bi'l-ma'lum)' veya 'bilineni idrak etmek' şeklindeki tanımını da, tanımda geçen 'sika' kelimesinin hem 'güvenme (emanet)' hem de 'anlama (fehm)' manasına gelmesinden hareketle inkar etmişlerdir. Bu düpedüz budalalıktır. Çünkü 'sika' kelimesi 'ma'lum' kelimesi ile birlikte zikredildiğinde onun 'anlamak' manasına geldiği belirginleşir.

Bir kimse rengi tarif ederken "görme duyusuyla (ayn), şu ve şu şekilde algılanan şeydir" dese, tanımda geçen 'ayn' teriminin 'terazi', 'güneş' ve 'görme duyusu' arasında müşterek olduğu ileri sürülerek söz konusu tanıma karşı çıkılamaz. Çünkü tanımdaki 'duyu' karînesi, diğer ihtimalleri bertaraf etmekte ve kasdedilenin göz olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece sorunun amacı olan anlaşılır kılma (tefhîm) sağlanmış olur.

Kısaca, hakîkî tanımda terim bizzat amaç değildir. Terim yalnızca, ibarelerin etrafında dönüp duran ve bundan doyayı da ibarelere düşkün olan ve sürekli olarak ibarelere itiraz eden şekilci (mürtesim) açısından bizzat amaçtır.

Dördüncü Kanun: Tanımı elde etme metodu

Bilesin ki; tanım burhanla hasıl olmaz. Bu bakımdan biz şarabı tanımlarken "şarap, sarhoş edici içecektir" dediğimizde, bize 'niçin' denilse, buna burhan getirmek imkansızdır. Eğer karşımızda bir hasım yoksa ve biz şarabın ne olduğunu öğrenmek istiyorsak, onu burhan ile nasıl talep ederiz. Bizim, 'Şarap, sarhoş edici içecektir' sözümüz, hüküm verileni (mahkum) 'şarap', hükmü 'sarhoş edici içecek' olan bir önermeden ibaret olan bir davadır. Bu önerme eğer, vasıtasız olarak biliniyorsa burhana gerek yoktur. Eğer bu önerme doğrudan bilinmiyor ve bir orta terime (vasat), ki burhanın anlamı budur, yani vasıta talebine gerek duyuyorsa, bu takdirde bu vasıtanın, hakkında hüküm verilen (mahkumun aleyh) açısından sıhhati ve hükmün vasıta açısından sıhhati birer önerme olur. Bu önermenin sıhhati nasıl bilinecektir? Bu da bir vasıtaya gerek duyacaksa sonu gelmeyen

aracıları çağrıştıracaktır. Eğer vasıta olmaksızın bir yerde durulacaksa, bu yerde onun sıhhati ne ile bilinecektir? Bu bir kere işin başında bir yöntem olarak alınsın.

Örnek:

İlmi tarif ederken, 'O, ma'rifettir' dediğimizde, 'niçin' denilse, deriz ki; "Çünkü her ilim, mesela, bir itikattır. Her itikat da bir ma'rifettir. O halde her ilim ma'rifettir". Çünkü bu, ilerde geleceği üzere, burhan metodudur.

Eğer, "Siz niçin 'Her ilim bir itikattır' ve 'Her itikat bir ma'rifettir' diyorsunuz. Bu durumda sual ikiye çıkmış olur ve böylece sonsuza kadar birbirini çağrıştırarak sürüp gider" denilecek olursa, deriz ki; tam aksine, tartışmanın bir hasımla birlikte olması durumunda takip edilecek yol, şöyle denilmesidir: Biz onun sıhhatini onun hem muttarid hem de mün'akis olmasıyla gösterdik. Bu zaten hasmın zorunlu olarak kabul ettiği bir şeydir. Bu şekildeki tanımın, şeyin hakikatının tamamını açıkladığı hususu ise, belki benimsenmeyip tartışılabilir.

Eğer hasım, kendi aslına göre, bunun ittirad ve in'ikasına karşı çıkarsa, bu durumda biz ondan kendi tanımını zikretmesini isteriz ve iki tanımdan birini diğeriyle mukabele ederiz (karşılaştırırız). İkisi arasındaki eksiklik veya fazlalık yönünden farklılığı belirtiriz. İki tanımın farklılık arzettiği niteliği, tesbit ettikten sonra incelemeyi bu vasfa kaydırarak usûlüne göre onu ya ibtal veya isbat ederiz.

Örnek:

Gasbedilmiş şey, tazmin edilir,

Gasbedilmiş şeyin doğurduğu da gasbedilmiş olur,

O halde, gasbedilmiş şeyin doğurduğu da tazmin edilir, dediğimizde, onlar, biz, "gasbedilmiş şeyin doğurduğunun da gasbedilmiş olacağını" kabul etmiyoruz diyebilirler. Biz onlara gasbın tanımının, 'mütecaviz bir elin, başkasının malı üzerinde isbatı' olduğunu ve bu durumun fiilen mevcut olduğunu söyleriz. Belki, elin mütecaviz oluşuna ve isbat sayılışına da karşı çıkılabilir. Buna karşılık biz, bunun sabit olduğunu, fakat bunun bizim amacımızın dışında kaldığını söyleriz. [I, 18]

Belki hasım, "Biz bu durumun, gaspedilenin doğurduğu şey hakkında da mevcut olduğunu kabul edebiliriz. Fakat bunun, gasbın tanımı olduğunu kabul etmiyoruz" diyebilir. İşte buna burhan getirmek mümkün değildir. Sadece, bunun muttarid ve mün'akis olduğunu söyleyebiliriz ve 'senin tanımın ne?' diye sorarız. Aradaki farklılık noktasını görebilmemiz için hasmın, kendi tanımını zikretmesi gerekir.

Bunun üzerine hasım, gasbı 'Hak sahibi olan eli ibtal ve izale edici elin isbatı' şeklinde tanımlar. Biz de, "sen bir vasıf daha, ki bu izale vasfıdır, ilave ettin" deriz ve hemen hasmın, bu vasıf olmaksızın gasbın subutunu kabul etmesini tak-

dir etmemizin mümkün olup olmadığına bakarız. Eğer bunu takdir edebiliyorsak, söz konusu ziyadenin kaldırılabilir olduğu ortaya çıkar. Şöyle ki; Gasbedilmiş malı, gasıbtan gasbeden kişi, doğrudan malike karşı tazmin yükümlülüğü altına girmiş olmaktadır. Böylece ilk gasp sebebiyle zaten zail olmuş bulunan haklı eli izale etmeksizin ibtal edici el (ikinci gasp) isbat edilmiş olur.

İşte münazaracı ile yapılan tartışmanın kesilme metodu budur. Ancak kendi kendine inceleme yapan için, şeyin hakikatı belirgin hale gelmişse ve kendi mezhebine göre belirgin hale gelen hususa delalet eden terim netleşmişse, bu kişi tanımı bulmuş demektir. Artık kendi nefsine karşı direnmesin.

Beşinci Kanun: Tanımlara eksikliğin (halel) giriş yerleri:

Tanımlara üç yönden eksiklik girebilir;

1) Cins yönünden

2) Fasıl (ayırım) yönünden

3) İkisi arasındaki ortak bir durum yönünden.

1) Cins yönünden giren eksiklik:

Cins yönünden giren eksiklik, tanımda cins yerine faslın alınmasıdır. Mesela 'aşk'ın tanımında 'sevginin aşırısı (ifrâtu'l-mahhabbe)' denmesi böyledir. Halbuki sevginin aşırısı yerine, 'aşırı sevgi (el-mahabbetu'l-mufrita)' denmesi gerekmektedir. Burada aşırılık niteliği, sevgiyi diğer sevgi türlerinden ayırmaktadır.

Mahallin cins yerine alınması da bu kabildendir. Mesela sandalyeyi tanımlarken 'üzerine oturulan ağaç' denmesi, kılıcı tanımlarken 'kesmeye yarayan demir' denmesi böyledir. Doğrusu kılıcın tanımında 'demirden yapılmış, eni şöyle olan, şu şekilde kesmeye yarayan, uzun sınâî alet' denilmesidir. Buna göre, 'alet' sözü cins, demir sözü ise cins değil, şeklin (suretin) mahallidir.

Bundan daha da uzağı, cins yerine şu anda mevcut olmadığı halde, önceden mevcut olan şeyin alınmasıdır. Mesela kül için, 'yanmış ağaç', çocuk için 'dönüşmeler geçirmiş döl' demek böyledir. Aslında demir şu anda kılıçta vardır fakat döl ve ağaç şu anda çocuk ve külde mevcut değildir.

Cüzün cins yerine alınması da bu kabildendir. Nitekim, on sayısının tarifinde "O, beş artı beştir" denilmesi de böyledir.

Güç'ün güç yetirilmiş olan (makdur) yerine konulması da bu kabildendir. Mesela iffetlinin tanımında 'İffetli, şehevî lezzetlerden kaçınma hususunda güçlü olan' denilir. Bu bozuk bir tanımdır. Doğrusu, 'İffetli, şehevî lezzetleri terkeden' denilmesidir. Aksi takdirde fasık da, bunları terketmediği halde terketmeye karşı güçlü olduğu için iffetli tanımına girmiş olur.

Zâtî olmayan ayrılmaz niteliklerin cins yerine konulması da böyledir. Mesela

yerin veya güneşin tanımında, 'bir' ve 'var' denilmesi böyledir

Nev'in cins yerine konması da bu kabildendir. Mesela "Şer, insanlara zulmetmektir" denilmesi böyledir. Halbuki zulüm, şerrin bir çeşididir.

2) Fasıl yönünden giren eksiklik:

Fasıl (ayırım) yönünden giren eksiklik, ihtiraz hususunda ayrılmaz ve ârîzi vasıfların, zâtî vasıflar yerine alınması ve bütün fasılların zikredilmemesidir.

3) Her ikisi arasındaki ortak bir durum yönünden giren eksiklik:

a) Bir şeyi, kendisinden daha kapalı bir şeyle tanımlamak.

Mesela 'sonradan olan'ı (hâdis)', 'gücün iliştiği şey' [asıl nüshada silik, bu ifade tahminen yazıldı] olarak tanımlamak böyledir. [I, 19]

b) Bir şeyi, kapalılık açısından kendisine eşit bir şeyle tanımlamak.

Mesela bilgiyi, 'bilinen şey' veya 'sayesinde kişinin alim olduğu şey' diye tanımlamak böyledir.

c) Zıddı, zıt ile tanımlamak

Mesela bilgiyi 'zan olmayan ve cehalet olmayan şey' şeklinde tarif etmek böyledir. Bütün zıtlar açısından durum böyledir. Çiftin tanımı yapılırken, 'tek olmayan' denilince, tek'i tanımlarken de 'çift olmayan' denilebilir. Böylece kısır döngüye girilmiş olur ve hiç bir açıklama gerçekleşmez.

d) Bağlantı bakımından birbirine denk oldukları halde, aralarında bağlantı (izafet) bulunan iki şeyi birbirine dayandırarak tanımlamak

Mesela babayı 'çocuğu olan' diye tanımlayan, çocuğu de 'babası olan' diye tanımlayabilir. Ancak doğrusu, babayı 'nutfesinden kendi türünden başka bir canlı doğan canlı' diye tanımlamaktır. Bu böyle olduğu için babadır. Yoksa tanım yaparken babayı oğula havale etmek doğru değildir. Çünkü bilinmezlik ve bilinirlikte ikisi birbirinin mülazimidir.

e) Her ne kadar, ma'lûl tanımlanırken tanımda illete yer vermek gerekli ise de, illetin tanımında ma'lûle yer vermek uygun değildir. Mesela güneşi tanımlarken 'gündüzün doğan yıldızdır' denirse, 'gündüzün tanımı nedir?' diye sorulur. Ve bu defa da sahih tanım istiyorsa 'Gündüz, güneşin doğuşundan batışına kadar olan süredir' demesi gerekir. Bunun pek çok benzer örneği vardır. Ancak hepsini buraya toplamak mümkün değildir.

Altıncı Kanun: Kendisinde bileşiklik bulunmayan anlamın (ma'nâ) tanımı, ancak sözcüğü şerhetme veya resmetme yoluyla yapılabilir. Böyle bir anlamın hakiki tanımı yapılamaz.

Örnek olarak tekil bir anlam olan 'var (mevcut)' sözcüğünü ele alalım; Sana "Var'ın tanımı nedir?" denilse, sen en fazla "O, şeydir" ya da "O, sabit olandır" diyebilirsin. Ve böylece de, bir ismi, kendisine muradif olan bir ismin yerine

koymuş olursun. Oysa ki bazen, anlatma açısından bu ikisi birbirine denk olabileceği gibi, bunlardan biri dildeki konumu bakımından diğerinden daha kapalı bir isim olabilir.

Mesela "Ukâr nedir?" diye sorana "O, hamrdir" demek veya "Gazanfer nedir?" diye sorana "O aslandır" demek böyledir. Bu şekildeki anlatım ancak cevapta zikredilen ismin, soruda zikredilen isimden daha meşhur olması ve sözcüğü şerhediyor olması şartıyla güzel olur. Aksi takdirde, aslanın zatını genel hatlarıyla öğrenmek isteyenin aklında bu mefhumun netleşebilmesi için ayrıca "Aslan, şu şu sıfatları olan yırtıcı hayvandır" demek gerekir. Müteradif sözcüklerin tekrarı edilmesi bunun yerini tutmaz.

Mevcudun tanımında "O, bilinendir" ya da "O, zikredilendir" diyerek onu, 'yok'u dışarıda bırakacağın bir kayıtla kayıtlasan, onun ikinci dereceden (tevabî) ve ayrılmaz niteliklerinden birini zikretmiş olursun. Yaptığın bu tanım da, hakîkî bir tanım olmayıp, zatı ortaya çıkarmayan resmî bir tanım olur. Öyleyse 'var'ın bir tanımı yoktur. Çünkü var, her açıklamanın mebdeidir, böyle olan bir şey kendi nefsinde nasıl açıklanacaktır! Ancak, biz tekil anlamın hakikî tanımının olmadığını söylemiştik. Çünkü, "Bir şeyin tanımı nedir" diye soranın sözünün anlamı, "Bu evin tanımı nedir" diyenin sözünün anlamına yakındır. Halbuki evin, tanımın dayanıp duracağı birçok sayıda yönü vardır. Evin tanımlanması, onu kuşatan ve çevreleyen değişik birçok yönü zikretmek suretiyle olur.

Birisi, "Siyahlığın tanımı nedir?" dese, sanki, bununla anlamları ve biraraya [I, 20] gelmek suretiyle siyahın hakikatını tamamlayan hakikatleri istiyormuş gibi olur. Çünkü siyahlık; siyahlık, renk, mevcud, araz, görülen, bilinen, zikredilen, tek, çok, parlak, berrak, bulanık vs. gibi vasıflardır. Bu vasıflardan bazıları ilineksel olup yok olabilir. Bir kısmı ise, zâtî vasıf olmamakla birlikte, 'bilinen', 'tek', 'çok' olması gibi ayrılmaz vasıflar olup kaybolmazlar. Diğer bir kısım vasıfları ise 'zâtî'dir. Bu vasıflar anlaşılmadan siyahlığın anlaşılması tasavvur olunamaz. Mesela renk olması böyledir. Renk anlaşılmadan siyahlık anlaşılamaz.

Tanımı talep eden, sanki şöyle söylemiş gibi olur: "İlineklere değinilmeksizin bu müteaddid manaların toparlanabilmesi, daha genel ile başlayıp, daha özelle bitirmenin netleşebilmesi için siyahlığın hakikatının sınırları kaç anlama ulaşır?". Hatta belki de, ilineksel vasıflar yanında, ayrılmaz vasıflara da değinilmeyerek, yalnızca zatî özellikleri talep edilebilir. Zaten eğer anlam, 'var' gibi müteaddid zâtî özelliklerden oluşmuş değilse, onun tanımlanması nasıl tasavvur olunacaktır! Bu şey hakkındaki soru, âlemi 'küre' takdir ederek "kürenin tanımı nedir" demek gibidir. Alemin tanımı, evin sınırları örneğine göre nasıl zikredilecektir. Çünkü âlemin sınırları yoktur. Bunun tanımı, kesitini söylemekten ibarettir ve onun kesiti, dış yüzeyidir. Bu da değişik yüzeyler değil benzer (müteşabih) tek yüzeydir. Sınırlarından biri şuraya, bir diğeri şuraya kadar uzanır denecek tarzda değişik yüzeyleri yoktur.

Duyularla algılanabilen bu örnek, her ne kadar amaçtan uzak ise de, söylenen sözün amacını anlatabilir. Benim, "Siyahlık, 'renkli oluş' ve 'siyah oluş' manasından terkip edilmiş olup, renkli oluş 'cins', siyah oluş 'nevi'dir" sözümden, siyah içerisinde birbirine zıt ve birbirinden üstün müteaddid zatlar olduğu anlaşılmaz. Bu itibarla, "siyahlık, bir renktir ve bir siyahlıktır" demiyesin. Aksine "Bizatihi bu rengin rengi siyahlıktır" diyebilirsin. Bu takdirde siyahlığın anlamı terkip edilmiş ve akıl için teaddüt etmiş olur. Bunun sonucunda mesela siyahlık hiç hatırına gelmese dahi akıl, 'renkli oluş'u mutlak olarak kavrar, daha sonra, 'siyahlık'ı anlar. Akıl, zihinde ayrıntılarını inkar edemediği bununla birlikte, varolma hususunda ayrıntılarına inanamadığı artı (zait) bir hususu nasıl anlayabilir!

'Durum'u (hâl) inkar eden birinin 'şey'i tarif edebileceği asla zannedilmesin. Mütekellimler renkli oluşu 'hâl' olarak isimlendiririrler. Çünkü 'hal'i inkar eden kişi, cinsi zikredip bununla yetinse, yaptığı tanım batıl olur. İhtiraz amacıyla zait bir şey zikretse, ona "Bu ziyade ya öncekinin aynısıdır, ya da ondan başka bir şeydir. Eğer aynı ise, bu bir tekrardır. Bu ziyadeye gerek yoktur, at gitsin. Eğer aynısı değil, başka bir şey ise, bu takdirde iki hususu kabul etmiş olursun" denilir. Mesela cevheri tanımlarken "Cevher, mevcud olandır" dese, bu tanım, 'araz'ın da varolduğu söylenerek boşa çıkarılır. Eğer tanıma 'boşlukta yer kaplayan' niteliğini eklese, ona "Senin 'boşlukta yer kaplayan' sözünün mefhumu, 'mevcud' sözünden ya başkadır ya da onun aynısıdır. Eğer onun aynısı ise, yaptığın tanım "Mevcut mevcuddur" şeklinde olmuş olur. Sözcüğün müteradifini söylemek, aynı sözcüğü tekrarlamak gibidir. O halde tanım, yine, araz sebebiyle batıl olur. Eğer, 'boşlukta yer kaplayan' sözünün anlamı, 'mevcut'tan başka ise, yani 'mevcud' sözünle giderilememiş olan çelişki, 'boşlukta yer kaplayan' sözünle giderilmiş olabiliyorsa, bu, söz ile değil mana ile olan bir başkalıktır. Bu itibarla, mananın akılda başkalaştığını (teğayür) itiraf etmek gerekir". Amaç, tekilin hakikî tanımının yapılamayacağını, ancak lafzî veya resmî tanımının yapılabileceğini göstermektir. Mesela mevcud'un lafzî tanımı 'şey', resmî tanımı ise, 'yaratıcı ve yaratılan, güç yetiren ve güç yetirilen, tek ve çok, kadîm ve hâdis, bâki ve fani, gibi mevcudun ayrılmaz ve tali niteliklerine (tevâbi) ayrılabilen' denilerek yapılır. Bütün bunlar mevcudun zatından haber vermeyip, onunla sürekli birlikte bulunan ayrılmaz ve tâbi niteliklerinden haber verir. [I, 2

Bilesin ki: bileşiği, tek tek zâtîlerini zikrederek tanımladığında, bu teklerin tanımının ne olduğu sorusu yöneltilir.

Sana "Ağacın tanımı nedir" denilse, sen de, "Ağaç, gövdesi üzerinde duran bir bitkidir" desen, bu defa sana "Bitkinin tanımı nedir" denir. Sen, "Bitki, büyüyen bir cisimdir" dersin. Bu defa sana, "Cismin tanımı nedir" denilir. Sen, "Uygun olarak bir araya gelmiş cevherdir" ya da "enli, uzun, derin (üç boyutlu) bir cevherdir" dersin. Bu defa, "Cevherin tanımı nedir" diye sorulur ve sorular uzayıp gider.

İçinde müfredler bulunan her bireşiğin (müellef, bir araya getirilmiş) bir hakikatı vardır ve onun hakikati de, fertlerden oluşur. Bunun sonsuza kadar uzayıp gideceği zannedilmesin. Bu, aklın tanıdığı fertlerde durur, daha ileriye uzamaz.

Duyu (His), evvelî bir ma'rifet olup, tanım kalıbıyla aranmaya ihtiyacı yoktur. Bu yönüyle his, tasdikî bilgilerden ayrılır. Çünkü tasdîkî bilgiler, kendileri için ikame edilecek burhan ile talep edilirler.

Her burhan, iki öncülden düzenlenmiş olup, ayrıca her öncül için, yine iki öncülden oluşan bir burhan gereklidir. Bu durum, evvelî bilgiye (evveliyyât) varıncaya kadar devam eder. Tıpkı bilgilerde (ulûm) evveliyyât olduğu gibi, marifetlerde (maârif) de evveliyyât vardır. Evvelî bilgilerin tanımlarını isteyen, terimin hakikatını değil, terimin şerhedilmesini talep eder. Zira hakikat, tıpkı varolmanın (vücud) hakikatının akılda sabit olması gibi, ilk fıtrat ile akılda sabit olarak bulunur. Buna rağmen hakikatı isteyen, tıpkı ikinin birden çok olduğuna dair burhan isteyen gibi, inatçıdır (muanid).

Bizim kanunlarla ilgili olarak söylemek istediklerimiz bunlardır.



B. İMTİHANLAR (DENEMELER)

{KANUNLARIN AYRINTILI TANIMLARLA İRDELENMESİ}

Biz *Mi'yâru'l-İlm* ve *Mihakku'n-Nazar* adlı kitaplarımızda bu hususa ilişkin pek çok örnek verdik.

Burada sadece, tanım'ın tanımını, ilmin tanımını ve vacib'in tanımını vermekle yetineceğiz. Bu kelam yöntemi, usûl ilmine sokuşturulmuş olduğu için, bunun burada derinlemesine incelenmesi uygun değildir.

Birinci İmtihan:

Bilginler, tanımın tanımında ihtilaf etmişlerdir. Kimileri, "şeyin tanımı, onun hakikati ve zatıdır" derken kimileri, "şeyin tanımı onun manasını 'câmî ve mâni bir şekilde' açıklayan terimdır" demiş, kimileri de "bu mesele tartışmalıdır (hilâfî)" diyerek, iki tanımdan birinin diğerinden üstün olduğunu isbatlamaya çalışmışlardır. Bak! Bu üçüncü düşüncenin sahibinin aklı nasıl şaşmıştır! Bu adam daha, ihtilafın, daha önce bir nokta etrafında toplanılmasından (tevârüd) sonra tasavvur edilebileceğini bilmiyor. Halbuki ilk iki tanımın sahipleri, hiç bir zaman bir nokta etrafında toplanmış olmayıp, aksine birbirine uzak ve aykırı noktalardan hareket etmişlerdir. Bu yanılgının kaynağı, ilerde zikredileceği üzere, 'müşterek ismi' tanımamaktır. Şöyleki "ayn" kelimesinin "görme yoluyla renkleri algılayan organ" şeklindeki tanımı, hiç bir şekilde onun "en değerli para olan madeni cevher" şeklindeki tanımına, hatta birincinin hakikatine tamamen zıt başka bir tanıma aykırı değildir. Bu iki husus, sadece "ayn" isminde müşterektirler. Bu hususu çok iyi anlamalısın. Zira bu çok yararlı bir kanundur.

"Peki tanımın tanımı hususunda, sence doğru olan tanım hangisidir?" diyecek olursan, derim ki; manaları terimlerden çıkarmaya uğraşan kişi boşuna uğraşmış olur. Böyleleri tıpkı, batıyı ararken batıya sırtını dönen kişi gibidir. Önce anlamları aklında tesbit edip, sonra bu anlamları terimlere yükleyen kimse doğru yoldadır. Öyleyse biz önce anlamları tesbit etmek durumundayız. Bunun için diyoruz ki: Şeyin varlık açısından dört mertebesi vardır:

1) Şeyin kendi nefsindeki hakikatı

[I, 22] 2) Şeyin hakikatinin örneğinin (misal) zihinde sabit olması ki buna 'bilgi (ilim, bilme)' denmektedir.

3) Şeye delalet eden harfler ile bir sesin oluşturulması. Bu, zihinde olan misale delalet eden ibaredir.

4) Görme duyusuyla algılanan ve söze (lafız) delalet eden işaretlerin (rukûm) oluşturulması ki bu da yazıdır.

Yazı, söze delalet etmesi sebebiyle, söze tâbîdir; Söz, bilgiye delalet ettiği için, bilgiye tabidir. Bilgi de, bilinenden sonra gelir. Çünkü bilgi, bilinene uygun ve onunla örtüşük (mutabık) olur.

Bu dört husus, birbiriyle örtüşük ve müvazidir. Ancak ilk ikisi, asırlara ve milletlere göre değişmeyen hakiki varlıktır. Son ikisi yani söz ve yazı ise, zamanlara ve milletlere göre değişir. Çünkü bu ikisi seçip benimseme yoluyla konulmaktadır. Şu kadar ki, oluşturulan bu konuluşlar (evdâ') biçimleri yönüyle birbirinden farklı olsalar da, kendileriyle 'hakikate mutabık olma'nın kasdedilmesi yönüyle müttefiktirler.

Tanım anlamında kullanılan 'hadd' kelimesinin, başlangıçta engelleme, mani olma anlamında kullanıldığı bilinen husustur. Daha sonraları ise, aynı kelime, "engelleme" anlamında müşterekl ikleri sebebiyle, bu anlamlarda istiare yoluyla kullanılmıştır.

Şimdi de had kelimesindeki engelleme anlamının yukarıda 'şeyin varlık derceleri' olarak sayılan dört maddede bulunup bulunmadığına bakalım.

Birinci maddede geçen 'hakikat' kavramına baktığında hakikatın, şeye özel ve sadece ona münhasır olduğundan kuşku duymazsın. Çünkü her bir şeyin hakikatı, kendi dışında olan bir şeye değil, kendisine ait bir özelliktir. Bu yönüyle hakikat, 'câmî ve mâni''dir. Yani, 'kendine ait özellikleri toplayan, kendine ait olmayan özellikleri ise dışarda bırakarak kendisinden sayılmasına engel olan'dır. Hakikatın zihinde oluşan misaline, ki bu bilgidir, baktığın zaman onun da böyle olduğunu görürsün. Çünkü bu misal, 'engelleyici (mâni') hakikat'e mutabıktır. Mutabakat ise, engelleme hususunda da ortaklaşalığı gerektirir.

Bilgiyi dışarıya yansıtan 'ibare'ye baktığın zaman, aynı şekilde onun da 'hasredici' olduğunu görürsün. Çünkü ibare, hakikate mutabık olan bilgiye mutabıktır. Mutabıka mutabık olan da mutabıktır.

Yazıya baktığın zaman, onun 'hakikate mutabık olan ilime mutabık olan söze mutabık' olduğunu görürsün. Bu suretle, yazı hakikate mutabık olmaktadır.

Böylece, bu dört şeyin hepsinde engelleme (men') anlamının bulunduğunu görmüş oldun. Ancak, âdet, tanımın 'yazı' ve 'ilim' için kullanılması yönünde cereyan etmemiş, 'hakikat' ve 'söz/sözcük' arasında müşterek kalmıştır. İki hakikat arasında müşterek olan her sözcük için, birbirinden farklı iki tanımın bulunması gerekir. Nitekim, "ayn" sözcüğü böyledir. Yani böylesi sözcükler, bir kaç anlam hususunda müşterek olduğu için ayrı ayrı tanımlanması gerekir. Buna göre, şeyin kendisine ıtlak edildiğinde tanımın tanımı, 'şeyin hakikatı ve zatı' olur. İkinci kullanışa göre ise, tanımın tanımı 'câmî ve mânî söz' olur. Bununla birlikte, 'lafzî', 'resmî' ve 'hakîkî' tanımlardan bahsederken belirttiğimiz gibi, bunu

söze ıtlak edenlerin ıstılahları da birbirinden farklıdır.

Mevcuda 'şey', ilme 'ma'rifet' ve harekete de 'yer değiştirme' denmesinde olduğu gibi, sözcüğün tekrarlanabileceği kanaatinde olanlara göre, tanımın tanımı şöyledir; "Bir sözcüğü, cami ve mani olmak kaydıyla, soran açısından daha açık ve anlaşılır başka bir sözcükle değiştirmektir".

Resmî tanımları benimseyenlere göre ise tanımın tanımı; "Bir şeyi başka şeylerden muttarid ve münakis olarak ayırabilecek bir şekilde, zâtî veya ayrılmaz niteliklerini sayarak açıklayan söz" şeklindedir.

Tanımı sadece hakiki tanımı ifade için kullananlara göre ise, tanımın tanımı; "şeyin mahiyetinin tamamına delalet eden ve bu hususta tard ve aksin zikredilmesine ihtiyaç duymayan söz"dür. Çünkü bunlar zaruri olarak mahiyete tabi oldukları için ayrıca ayrılmaz ve ilineksel niteliklerin belirtilmesine gerek yoktur. Çünkü bunlar, mahiyete delalet etmezler. Mahiyete delalet eden ise sadece zâtî özelliklerdir.

Buraya kadar verilen bilgilerden 'had' isminin, tıpkı ayn isminin değişik anlamlarda müşterekliği gibi, ıstılahlarda, "hakîkat", "terimin şerhedilmesi", "ilineksel niteliklerin toplanması" ve "mâhiyete delalet" arasında müşterek bir isim [I, 23] olduğunu anlamış oldun. 'Ayn' sözcüğünün farklı şeylere delalet etmesi gibi, bütün bunlar da birbirinden farklı dört ayrı şeydir.

Şimdi sıra tanımlama tekniğini öğrenmeye geldi. Sana bir isim söylenerek, bunun tanımı istense, bakacaksın, eğer bu isim müşterek bir isim ise, müştereklikligin bulunduğu bir kaç anlamı arayacaksın. Diyelim ki bu ismin müşterek olduğu anlamlar üç tane ise, bunlar için üç ayrı tanım yapacaksın. Çünkü, hakikatler eğer değişiyorsa, bunların tanımlarının da değişmesi gereklidir.

Mesela sana "İnsan nedir?" diye sorulsa, hemen bir tek tanım yapıp bırakma arzusunda olma. Çünkü, insan kelimesi bir kaç şey arasında müşterektir. Şöyle ki, insan ismi, bir 'casus (ayn)' için kullanılabilir ve bunun bir tanımı vardır; Tanınmış insan için kullanılabilir, bunun da ayrı bir tanımı vardır; Ölmüş insan için kullanılabilir, bunun daha ayrı bir tanımı vardır. Mesela 'kesilmiş el'e de el denir, fakat bu isimlendirme, elin kesik olmaması durumundaki isimlendirme gibi değildir. Çünkü el, kesilmemiş durumda iken, kavrama, tutma aleti olması sebebiyle el olarak adlandırılmıştır. Halbuki, kesildikten sonra ona yine el denmesi, şekil itibarıyla tutma aletinin şekline benzedeği içindir. Böyle olduğu içindir ki, bir kaç defa kesilmek suretiyle şeklini yitirdiği zaman artık ona el denemez. Yine, kesilen elin yerine tahtadan veya taştan el yapılsa, şekil olarak benzediği için buna da el denilir.

Yine sana "aklın tanımı nedir" diye sorulsa, bir tek tanımla kestirip atma. Böyle yapmak hafif akıllılık sayılır. Çünkü, 'akıl' ismi, bir kaç anlama gelen müşterek bir isimdir. Nitekim akıl şu anlamlar için kullanılmaktadır;

a) Bazı zaruri bilgiler anlamında.

b) İnsani nazarî bilgileri kavramaya hazırlayan zihnî canlılık (garîze) anlamında.

c) Tecrübeyle elde edilen bilgiler anlamında. Öyle ki tecrübelerin, bu yönüyle eğitip olgunlaştırmadığı kişiye akıllı denmez.

d) Oturup kalkmasında, konuşmasında bir heybet, vakar ve sekîne bulunan kişi anlamında. Bu anlamda olmak üzere, "fulan işi akıllıdır" denir ve bununla onda bulunan sükûnet kasdedilir.

e) Ameli ilimle birleştiren kişi anlamında. Bu yüzden bozguncu, son derece zeki olsa bile ona akıllı denilemez. Mesela Haccâc'a akıllı denmez, aksine 'dâhi' denebilir. Aynı şekilde kâfire, bütün tabiî ve hendesî ilimleri ihata etmiş olsa bile akıllı denmeyip 'fâdıl', 'dâhî' veya 'zeki' denebilir.

Istılahlar değiştiği zaman zaruri olarak tanımların da değişmesi gerekir. Mesela zikredilen bir kaç anlamından birisi açısından aklın tanımı yapılırken, Kadı Ebubekir el-Bâkıllânî'nin de dediği gibi, "akıl, mümkün şeylerin imkanını, imkansız şeylerin imkansızlığını bilmek gibi, bazı zaruri bilgilerdir (ilim)" denilebilir. Yine ikinci kullanımı itibariyle akıl, "ma'kûlatı incelemeye/anlamaya yarayan garîze" olarak tanımlanabilir. Diğer anlamların da kendine göre ayrı ayrı tanımları vardır.

Eğer den[illegible] ki, "Biz insanların tanımlar hususunda farklı görüşlere ayrıldıklarını görüyoruz. Bu söz, neredeyse tanım konusunda görüş ayrılığının meydana gelmesini imkansız kılmaktadır. Sen tanım hakkında görüş ayrılığına düşenlerin akıllı olmadıkları görüşünde misin?"

Bilesin ki, tanım hususunda ki ihtilaf iki yerde tasavvur olunabilir;

a) Söz/sözcük, Allah Teâlâ'nın kitabı veya Peygamberinin Sünneti ya da imamlardan birinin sözü gibi, ne kastedildiğinin anlaşılması amaçlanan bir yerde olursa, bu sözcük müşterek olursa ve bunlardan sonra bu sözcükle kasdedilenin ne olduğu hususunda tartışma meydana gelmişse, bu durum sözü söyleyenin maksadını tesbit noktasında bir toplanma (tevarüd) meydana geldiğini ve bu toplanmadan sonra farklı istikametlere ayrılındığını gösterir. Zaten farklı görüşlere ayrılma, bir noktadaki toplanmadan sonraki ayrılmadır. Yoksa ki, "Gökyüzü öncesizdir" diyen ile "İnsan, davranışları hususunda baskı (cebr) altındadır" diyen kişi arasında bir tartışma olmaz. Çünkü, buradaki iki ayrı görüş tek noktadan hareketle ortaya çıkmış değildir. [I,

Eğer, 'had (tanım)' sözcüğü Allah Teâlâ'nın kitabında veya bir imamın kitabında bulunsa, bu sözcükle kastedilenin ne olduğu hususu tartışılabilir ve bunun izahı, aklî inceleme (nazar) tekniğinden değil, tefsir tekniğinden hareketle yapılır.

b) İhtilafın muhakkak bir tarzda başka bir meselede olması ve tanımlanması istenen şeyin ikinci bir iş olup, bunun tanımının her iki mezhebe göre aynı olmaması.

Böylesi bir durumda tanım değişiklik arzeder. Nitekim, Mu'tezilî mezhebini benimseyen kişi, ilmi 'şeye, olduğu şekilde itikat' olarak tanımlar. Biz şey sözcüğünün tanımda zikredilmesine karşı çıkıyoruz. Çünkü bize göre 'yok', bilinen bir şey olduğu halde 'şey' değildir. Başka bir meselede ki görüş ayrılığı da bu hadde kadar gider.

Aynı şekilde bu kişi "aklın tanımı, şu şu şekildeki bazı zaruri bilgilerdir" derken, aklı, 'insanı kurtlardan ve diğer hayvanlardan ayıran garizedir' diye tanımlayan kişiye muhalefet etmiş olur. Çünkü ilk tanımcı, bir garize sebebiyle gözün ökçeden, insanın da, insanı akliyat hususunda inceleme araştırmaya hazırlayan garize sebebiyle kurtlardan ayrıldığını inkar etmekte, fakat Allah Teâlâ'nın, adeti, ilmi ökçede değil, kalpte, kurtlarda değil insanda, görmeyi ökçede değil gözde yaratma şeklinde icra ettğini kabul etmektedir. Yoksa ki, sayesinde onu kabule müsait hale gelinen garize ile temyizi için değil. Buna göre, tanım hususundaki ihtilafın menşei, bu garizenin isbat ve nefyi hususundaki ihtilaf olmaktadır.

Bütün bunları, her ne kadar imtihan biçiminde dile getirdiysek de, bunlar içerisine muhakkak surette kanunlar mecrasına cari olacak şeyleri de dercettik.

İkinci İmtihan:

İlmin tanımında ihtilaf edilmiştir. Kimileri ilmi, 'marifet' olarak tanımlanmıştır. Bu tanım lafzî bir tanım olup, eşanlamlısı zikredilmek suretiyle sözcük tekrar edilmiş olduğu için, tanım türlerinin en zayıfıdır. Aslanın (esed) tanımında 'leys', ukâr'ın tanımında 'hamr', mevcudun tanımında 'şey', hareketin tanımında 'yer değiştirme' denilmesi böyledir. Mesela ilmin tanımında 'malumu, nasılsa öyle bilmek (ma'rifet)' demek, bu tanımı lafzî tanım olmaktan çıkarmaz. Çünkü bu tanım, uzatma ve tekrarlama hükmündedir. Çünkü marifet ancak bu durumda olan bir şeye ıtlak edilir. Bu tıpkı, mevcudun tanımında 'Mevcut, sübutu ve varlığı olan şey' demek gibidir. Bu da aynı şekilde uzatma olup, yapılan tanımı lafzî olmaktan çıkarmaz. Ben bunun tanım olarak isimlendirilmesine mani oluyor değilim. Çünkü tanım (had) sözcüğü, lügatte onu 'engelleme' türünden arzu ettiği bir anlam için istiare etmek isteyen için serbesttir. Bu işlem, 'had' sözcüğünün kendine göre, engelleyici bir sözcükten ibaret olması durumundadır. Ancak eğer had sözcüğü, kendine göre, şeyin mahiyetini açıklayan ve şeyin hakikatının özünü soranın zihninde tasvir eden (şekillendiren) bir sözden ibaret ise, bu kişi, 'ilim marifettir' şeklindeki ifadenin bir tanım olduğunu söylemekle kendine haksızlık etmiş olur.

Kimileri de ilmi, 'bilmeye vasıta olan' ve 'zatın kendisiyle âlim olduğu şey' şeklinde tanımlamışlardır. Fakat bu tanım, birinciden daha uzaktır. Çünkü bu tanım, açıklamadan ve mahiyete delaletten yoksun olmak bakımından birinci tanıma eşittir. Fakat birinci tanımda hiç değilse sözcüğün, iki sözcükten birinin soran açısından diğerine göre daha meşhur olması nedeniyle şerh olduğu ve daha kapalı olan sözcüğün, daha meşhur olan ile şerhedildiği tevehhüm edilebilecektir.

'Alim' ve 'Ya'lemu (bilir)' sözcükleri, ilim sözcüğünden türemiştir. Masdarı anlamakta zorlanan kişi, türemiş sözcük, kendisinden türetme yapılmış sözcükten daha kapalı iken, bu masdardan türemiş olan sözcüğü nasıl anlayacaktır! Bu tıpkı gümüşü 'kendisinden gümüş kaplar yapılan şey' diye tanımlamak gibidir. [I, 25]

Kimileri de ilmi, 'kendisiyle muttasıf olan kişiye, fiili sağlam yapma (itkan ve ihkam) imkanı veren vasıf' şeklinde de tanımlamıştır. Bu husus, ilmin tanımında zikredilmesi gerekli bir husustur. Bu tanım resmi tanım olmaktadır. Bu tanım bir önceki tanımdan, ilimden daha özel olması yönüyle daha uzaktır. Bu bölüm, sadece "bazı bilgileri" içine almakta Allah'ı ve sıfatlarını bilmeyi dışarda bırakmaktadır. Çünkü bununla fiilen itkan ve ihkam, mümkün hale gelmez. Fakat bu tanım bir yönden bir öncekinden daha yakındır. Çünkü bu tanım, 'ilim, kendisiyle bilinen' ve 'kişiyi âlim yapan şey' şeklindeki tanımların hilafına, bir şerh ve beyan ifade edilmesi sebebiyle, zata yakın ve gerekli bir zikretmedir.

Eğer "Sana göre ilmin tanımı nedir" dersen, bilesin ki, ilim;

a) 'Görme (ibsâr)' ve 'hissetmeye (ihsâs)' itlak edilebilen müşterek bir isim olup, buna göre bir tanımı vardır,

b) İlim, 'samimi nasihat (nahîl)'i ifade için kullanılır ve bu doğrultuda bir tanımı vardır,

c) İlim, başka bir biçimde daha şerefli ve yüksek bir yönden Allah'ın ilmi için kullanılır. Bununla sadece, mücerred umûm sebebiyle olan bir şerefi kasdetmiyorum, aksine bizatihi ve hakikî şerefi kasdediyorum. Çünkü Allahın ilmi, bütün tafsilatları kuşatan bir tek mana olup, zatında tafsilat ve çeşitlilik (teaddüd) yoktur.

d) Bunlar yanında ilim, 'aklın idraki' için kullanılır ki, burada açıklanması istenen budur. Belki, ilmi gerçek bir biçimde, cins ve zâtî faslı toplayan düzgün bir ibare ile tanımlamak zor olabilir. Biz daha birçok şeyin bu biçimde tanımlanmasının zor olduğunu belirtmiştik. Hatta, duyularla algılanan pek çok hususunun (el-müdrekâtu'l-hissiyye) tanımlanması da aynı şekilde zordur. Mesela 'misk'in kokusunu veya balın tadını tanımlamak istesek, buna muktedir olamayız. Biz eğer, idrak edilen şeylerin tanımından aciz kalıyorsak, idraklerin tanımından daha da aciziz demektir. Fakat yine de biz, taksim ve misal yoluyla, ilmin manasını şerhetmeye muktedir olabiliriz.

Taksim, bir şeyi kendisiyle karışabilecek şeylerden temyiz etmektir. Mesela

ilmin, irade, kudret ve diğer nefis sıfatlarından ayrılma yönü kapalı değildir. İlim ancak 'itikâdât' ile karışabilir. Diğer yandan ilmin, şek ve zandan ayrılır yönü kapalı değildir. Çünkü her ikisinde de kesinlik (cezm) yoktur. İlim ise, kendisinde tereddüt ve tecviz olmayan kesin bir durumdan ibarettir.

Belki ilim, mukallidin bir şeye olduğu gibi, basiret ile değil başkasından kapma yoluyla, tereddüt etmeksizin kesin olarak itikad etmesi ile karıştırılabilir. Bu yüzdendir ki Mutezile'ye kapalı kalmış ve hatta ilmin tanımında, "ilim, şeye nasılsa öyle (olduğu gibi) itikad etmektir" demişlerdir.

Mutezilenin bu tanımı iki yönden hatalıdır.

a) İlim bize göre, şey olmayan yok'a taalluk ettiği halde, şeyi tahsis etmiş olmaları,

b) Bu itikad, kesinlikle âlim olmadığı halde mukallid için de söz konusudur. Nitekim mukallidin, şeye, basiret yoluyla olmaksızın, olduğunun hilafına kesin olarak itikad etmesi de tasavvur olunabilir. Mesela yahudi ve müşrikin itikadı böyledir. Bu şekildeki itikat, şeye, kesin olarak ve aklına bundan başkasının da caiz olabileceğini getirmeksizin sırf telkin ve kapma yoluyla itikadı tasavvur olunabilen ve kendisinde tereddüt bulunmayan kesin bir karardır.

İlmin, itikaddan ayrılma yönü ise, şudur:

İtikadın anlamı, tereddütlü kişinin (şâkk) iki itikadından birisinin öne çıkması olup, kişi bu itikada, bunun zıddını hiç hatırına getirmeksizin ve bu zıddın nefise girmesine imkan vermeksizin vakıf olmuştur. Tereddütlü kişi, "Alem hâdis midir yoksa değil midir" der, halbuki kanaati muayyenleşmiş kişi (mutekid) ise "Alem hadistir" der ve kidemin cevazına gönlünde yer vermeksizin bu inanç üzerine devam eder. Diğer yandan cahil ise, "Alem kadimdir" der ve bu kanaat üzerinde devam eder. İtikat, itikadın konusuna (mutekad) uygun düşse bile, yine de özü itibariyle bir cahillik türü olup belki izafetle cahillikten farklıdır. Msl. Zeyd'in evde olduğu inancında olan kişinin, Zeyd evden çıkıncaya kadar bu inancını devam ettirdiği takdir edilecek olursa, bu kişinin itikadı, özünde değişmeksizin önceden olduğu gibi kalır. Değişen, sadece bu itikadın izafetidir. Çünkü bu kişi, itikat konusuna bir durumda mutabık kalmış, bir durumda aykırı düşmüştür. [I, 26]

Halbuki, malumun değişmesine rağmen ilmin baki kalmasının takdiri imkansızdır. Çünkü ilim, keşf ve inşırah, itikad ise kalp üzerindeki bir düğümdür (ukde). İlim de düğümlerin çözülmesi olduğuna göre, ilim itikaddan farklıdır.

Bunun içindir ki, mutekid, kendisini şüpheye sevkedebilecek birine (müşekkik) kulak verecek olursa, kendi inancının zıddına nefsinde bir yer bulacaktır. Alim ise, kendini tereddüde düşürebilecek şüphelere kulak verse bile asla böyle bir duruma düşmez. Fakat, bir şüphe işittiğinde, ya o anda ibarenin yardımı olmasa da şüpheyi çözüme kavuşturur ya da ibare bu şüphenin çözümüne yardımcı olur. Yani alim, her halükârda, mukallidin aksine, o şüphenin batıl olduğu husu-

sunda hiç tereddüt etmez.

Bu taksim ve temyizden sonra ilmin manası ve hakikatı, tanımlama külfeti olmaksızın neredeyse nefiste şekillenmiş olmaktadır.

Misal (tipleme) ise, batınî basiretin açık gözle mukayese yoluyla bu misalin kavramını idrak etmesidir. Zahir gözün, görünen şeyin şeklinin, tıpkı şekillerin aynaya nakşedildiğinin tevehhüm edilmesi gibi, gören insanın (insanu'l-ayn) 'görücü kuvvet'inde (el-kuvvetü'l-bâsıra) şekillenmesinden (intibâ') başka bir anlamı yoktur. Aynı şekilde, göz, görülen şeylerin şekillerini alır yani, o şeylerin kendilerini değil, onlara mutabık olan örneğini oraya nakşeder. Mesela, göze nakşedilen, ateşin bizzat kendisi olmayıp, aksine, kendine uygun düşen misalidir. Aynı şekilde aynada ateşin kendisi değil, misali görülür.

Aynı şekilde toprak misalinde olduğu gibi, ma'kulatın şekilleri, oldukları şekilde akla nakşedilir. Makulatın şekilleri derken bununla, onların hakikatlerini ve mahiyetlerini kasdediyorum. İlim ise, aklın, makulatın biçimlerini (suret) ve durumlarını kendi nefsine almasından ve bunların akıla nakşedilmesinden ibarettir. Tıpkı, vehim itibariyle, suretlerin aynaya nakşedilmesinin zannedilmesi gibi. Aynada üç şey vardır; demir, demirin cilası ve ayna yansıyan (intiba) şekil. Aynı şekilde insanoğlunun cevheri aynanın demiri gibi, aklı ise, insanın cevherinde ve nefsinde bulunan bir hey'et ve ğarize olup, insan bu ğarize sayesinde makulatı intiba için hazır hale gelir. Nasıl ki ayna, cila ve ovallığı sayesinde şekilleri yansıtmaya hazır hale geliyorsa insan da aklı ile makulatı yansıtmaya (intiba) hazır hale gelmektedir. Buna göre, eşyanın misali olan biçimlerin, akıl aynasında husule gelmesi ilim olup, bu biçimleri kabule hazırlayan garize ise 'akıl'dır. İnsanoğlunun, makulatın hakikatlerini kabule hazırlayan bu garizeye mahsus hakikati demek olan nefis de ayna gibidir.

Birinci taksim, ilmi, iştibah yerlerinden koparır. Bu misal sana ilmin hakikatını anlatır. Ma'kulatın hakikatlerinin 'akledici nefis'e nakşedilmesi durumu 'ilim' olarak adlandırılır. Nasıl ki, gök, yer, ağaçlar ve nehirler, sanki aynada mevcut imiş ve sanki aynalar bütün bunları içine almış gibi görünmeleri tasavvur edildiği gibi, aynı şekilde 'el-hazretü'l-ilâhiyye'nin, bicümletiha insanoğlunun nefsinde nakşedilmiş (ıntıba) olması aynen bu şekilde tasavvur olunabilir. el-Hazretü'l-ilâhiyye, varlıkların cümlesinden ibarettir. Bu varlıkların hepsi el-Hazretü'l İlâhiyye'dendir. Zira, vücudda Allah'tan ve onun fiillerinden başka bir şey yoktur. Eğer onlar ademoğlunun nefsine nakşedilirse, nefis, tıpkı bütün alem gibi olur. Çünkü nefis böylece, tasavvur ve intiba olarak bütün alemi ihata etmiş olmaktadır. Bu durumda, aklı yetmeyenler bunu 'hulûl' zannedebilir ve tıpkı, şekli aynadaki bir durum olarak zanneden kişi gibi olur. Halbuki bu yanılgıdır. Çünkü suret aynada değil, sanki aynadaymış gibidir.

[I, 27

Fıkıh usulü ilmine bir ilave olan bu mukaddimede, ilmin hakikatını şerh hususunda bu kadar bilgiyle yetinmeyi uygun görüyoruz.

Üçüncü İmtihan:

Alimler vacibin tanımında ihtilaf etmişlerdir. Kimileri, vacibi, 'icâbın taalluk ettiği şey' olarak tanımlamıştır ki bu tanım, tıpkı ilmin, 'bilinen şey' olarak tanımlanması gibi bozuk bir tanımdır.

Kimileri vacibi, 'yapılmasına sevap, yapılmamasına ceza verilen şey' olarak, kimileri, 'yapılmaması sebebiyle ceza gereken şey' olarak, kimileri, 'yapmamaya azmetmenin caiz olmadığı şey' olarak, kimileri 'yapmaması sebebiyle mükellefin asi olduğu şey' olarak, kimileri de 'yapmayanın şer'an kınandığı şey' olarak tanımlamışlardır.

Bu tanımların hemen hepsi levâzım ve tevâbi'e değinmektedir. Eğer sen vacibin hakikatına vakıf olmak istiyorsan takip edeceğin yol, vâcibe 'taksim' yoluyla ulaşmaktır. Biz ilmin tanımında bu hususta açıklama yapmıştık.

Bilesin ki fıkıh usûlünde vâcib, mahzur, mendûb, mekruh ve mübah olmak üzere beş tür sözcük vardır. Sen sözcükleri bir kenara bırakır ve bakışını özellikle manaya çevirirsen, vâcibin müşterek bir isim olduğunu görürsün. Zira, mütekellim vâcibi, mümteni' karşılığında kullanır ve "Allah'ın varlığı vacibdir" der. Allah Teala, "Yanları yere düşünce" [Hacc. 22/36] demiştir. Yine arapçada "Güneş kayboldu" anlamında olmak üzere "Vecebeti'ş-şems" denilir. İşte vâcib teriminin bu anlamlardan her birine göre ayrı bir ibaresi vardır. Burada istenen ise, fakihlerin 'vacib' sözüyle neyi kastettikleridir.

Kuşkusuz bu sözcükler, cevhere ıtlak edilmeyip araza ıtlak edilir, hatta bütün arazlara değil bunlar arasından yalnızca fiilere, fiiller içerisinden de, hayvanların fiilerine değil, yalnızca mükelleflerin fiillerine ıtlak edilir. O halde sen fiilinin kısımlarına bakacaksın. Fakat, fiilin güç yetirilebilir, hâdis, bilinen, iktisab edilen ve sonradan ortaya çıkarılmış olmak gibi yönlerine bakmayacaksın. Fiilin bütün bu nisbetlere göre kısımları vardır. Zira fiilerin ilinekleri ve ayrılmazları çoktur. Şu anda bizim incelememiz gereken bunlar değil, vacib isminin, Şer'in hitabına nisbetleri yönüyle fiiler hakkında kullanılmasıdır. Şimdi Şer'in hitabına nisbetle fiilleri kısımlara ayıralım. Biliyoruz ki fiiller, delinin fiili gibi, 'Şer'in hitabının taalluk etmediği fiiler' ve 'Şer'in hitabının taaluk ettiği fiiller' olmak üzere ikiye ayrılır. Şerin hitabının taalluk ettiği fiiller de kendi içerisinde şu kısımlara ayrılmaktadır.

a) Şer'in hitabının, yönelme ve kaçınma arasında serbest bırakma ve eşitleme şeklinde taalluk ettiği fiiller. Bu tür fiilere 'mübah' denir.

b) Yapılması yapılmamasına ağır basan fiiller.

aa) Terkedilmesi halinde cezalandırma (ikab) olmadığı hissettirilen fiiller. Bunlara 'mendûb' denir.

bb) Terki halinde cezalandırma olacağı hissettirilen fiiller. Bunlara 'vâcib' denir.

Bazıları vâcib ismini, terkedilmesi halinde cezalandırma olacağı 'zanni' olarak hissettirilen fiillere tahsis etmişler, cezalandırma olacağı 'kat'î' olarak hissettirilen fiillere de 'farz' ismini vermişlerdir. Manalar bilindikten sonra, sözcükler hususunda tartışma olmaz. [I, 2

c) Terkedilmesi yapılmasına ağır basan fiiller

aa) Yapılması durumunda cezalandırma olmayacağı hissettirilen fiiller. Bunlara 'mekruh' denir. Bu tür fiillerin bazılarının yapılmasına dünyada ikap verileceği hissettirilmiş olabilir. Mesela Hz. Peygamberin, "**İkindiden sonra uyuyup da hiç farkında olmadan aklı soyulup alınan kimse, artık, sadece kendisini kınasın**"[3] sözü böyledir.

bb) Yapılmasına ahirette ceza verileceği hissettirilen fiiller. Bunlara 'mahzûr', 'haram' ve 'masiyet' denir.

Yukarıdaki açıklamalarda geçen bazı sözlerin anlamına da burada işaret edelim;

'Hissettirilen' sözünün anlamı, sarih hitabdan bir delalet ile veya karine ile veya istinbat edilmiş bir anlam ile veya fiil ile veya işaret ile bilinen demektir. Hissettirme (iş'âr), bütün idrak kaynaklarını (medarik) içine alır.

'Kendisine ceza verilen' sözünün anlamı, söz konusu fiilin ahırette ikap sebebi olduğunun bildirilmesidir. Fiilin cezaya sebeb olması ile kasdedilen de, 'yeme doymanın sebebidir', 'Boyunun kesilmesi ölüm sebebidir', 'Vurma, elem sebebidir' ve 'ilaç şifa sebebidir' dediğimizde bu sözlerden ne anlaşılıyorsa odur.

Dersen ki, eğer fiil ikab sebebi olsaydı, ikâbın olmaması tasavvur olunamazdı. Halbuki, vacibi terkettiği halde affedilen ve cezalandırılmayan niceleri vardır.

Derim ki, Hayır böyle değil. Zira 'vurma elem sebebidir', 'ilaç şifa sebebidir' sözümüzden, bunun her şahıs veya işaret olunan muayyen her şey hakkında mutlaka geçerli olduğu anlaşılmaz. Tam tersine, mahalde sebebi gideren bir durum söz konusu olabilir ve bu durum, 'sebebiyet'in batıl olduğunu göstermez. Nitekim, nice ilaçlar vardır ki, fayda sağlamaz, nice vuruşlar vardır ki, tıpkı savaşta yaralanan kişinin, o anda bunu hissetmemesi gibi, kalbi o anda başka bir şeyle meşgul bulunduğundan vurulan kişi vurmanın acısını hissetmez. Yine, hastalık bazen öyle yerleşmiş olur ki, ilacın etkisini boşa çıkarır. İşte bunun gibi, adamın içinde ve kalbinde suçunun affedilmesini gerektirecek Allah katında güzel sayılan iyi hasletler ve huylar olabilir. Ancak bu durum, suçun ikab sebebi olmaktan çıkmasını gerektirmez.

Bu defa da, "Bir şey için iki ayrı tanım tasavvur olunabilir mi?" diye itiraz edilebilir. Buna karşı deriz ki; lafzî tanım bin tane de olabilir. Çünkü bu tanım, bir şey için konulmuş olan isimlerin çokluğuna bağlıdır. Resmî tanımın da birden

---

3 من نام بعد العصر فاختلس عقله فلا يلومن إلا نفسه
Aclûnî, Keşfu'l-Hafa, II, 284.

fazla olması mümkündür. Çünkü bir tek şeyin avarız ve levazımı çok olabilir. Ancak hakîkî tanımın birden çok olması tasavvur olunamaz. Çünkü zâtî özellikler belli ve özeldir. Bunlar zikredilmezse, tanım hakiki tanım olmaz. Zâtî özellikler yanında başka şeyler de zikredilse, bu başka şeyler kuru kalabalık olur. Bu itibarla, müteradif ibarelerin değişik olması mümkün olsa da, hakîkî tanım birden fazla olmaz. Müteradif ibarelerin değişik olması mümkündür dedik. Mesela 'hâdis'in tanımında 'yokluktan sonra var olan', 'yok iken olan', 'öncesi yokluk olan mevcut' veya 'yokluktan var edilen' gibi şeyler söylenebilir. Tüm bu ibareler, müteradif hükmünde olup, hepsinin bir tek anlamı varır.

İmtihanlar hususunda bu kadarla yetiniyoruz. Bununla tenbih hasıl olmuştur, inşallah!

II. BURHAN

[I, 29]

(Araştırma ve inceleme yoluyla elde edilmek istenen tasdiki bilgilere ulaştırmaya yarayan burhan)

Bu başlık altında, önce bir önbilgi (temhid) yer alacak, ardından 'sevâbık', 'maksatlar' ve 'levâhık' olmak üzere üç alt bölüm bulunacaktır.

Önbilgi:

Bilesin ki; burhan, özel bir şartla özel bir biçimde telif edilmiş özel sözlerden ibaret olup, araştırıcının araştırma yoluyla elde etmek istediği kanaati (rey) sonuçlar. Bu sözler, elde edilmek istenen (matlub) şeyin kendilerinden iktibası amacıyla burhan kalıbına konulduğunda, 'mukaddimât (önermeler)' adını alır.

Burhandaki kusur, bazen bizzat mukaddimeler yönünden olur. Zira mukaddimeler, gerekli şartları bazen taşımayabilirler. Burhandaki kusur, bazen de, her ne kadar mukaddimeler sarih ve yakînî olsalar bile, nazım ve tertip keyfiyetinden olur. Bunun yanında burhanın her iki yönden de aynı anda kusurlu olması mümkündür.

Bunun duyularla algılanabilen şeylerdeki örneği, 'bina edilmiş ev'dir. Bu ev, terkip edilmiş bir şey olup, duvarların eğri, tavanın çökük olması gibi yapılış tarzındaki bir sebebten dolayı kusurlanmış olabilir. Bu şekildeki ev, her ne kadar taşları, direkleri ve diğer malzemeleri sahih olsa bile şekil yönünden bozuk olur. Bazen de ev, dört köşeli yapısı, duvarları ve tavanı itibariyle, sahih şekilli olur, fakat bu defa da, direklerin gevşekliği, kerpiçlerin yarılmış olması yönünden kusurlu olabilir. İşte burhan, tanım ve terkip edilen bütün şeylerin hükmü budur. Yani kusur ya bunların terkip tarzında, ya terkibin dayandırıldığı asılda olur. Mesela gömlek için kumaş; sandalye için ağaç, duvar için kerpiç, tavan için direk birer asıl mesabesindedir..

Nasıl ki, kusursuz bir ev yapmak isteyen kişi önce, direk, toprak ve kerpiç gibi tek tek malzemeleri hazırlamaya, sonra kerpici istediğinde, kerpicin saman, toprak, su ve kalıp gibi malzemelerini hazırlamaya gerek duyuyor ve önce tekil parçalardan başlayarak onları terkip edip, en sonunda terkibi amaçlanan nesneyi meydana getiriyorsa, aynı şekilde, burhan elde etmek isteyen kişi de, burhanın nazm ve şekline ve kendisinde nazm ve tertibin bulunduğu mukaddimelere bakmak durumundadır. Düzgün bir burhan oluşabilmesi için bulunması gereken asgari malzeme 'iki mukaddime'dir. İki mukaddime derken, doğrulama ve yanlışlaması yapılabilen iki 'bilgi'yi (ilim) kastediyorum. Bir mukaddimenin oluşabilmesi için de en az iki 'marifet'e gerek olup, bu marifetlerden biri 'kendisinden

haber verilen' olarak, diğeri 'haber ve vasıf' olarak konulur.

Böylece burhan iki mukaddimeye, her bir mukaddime ise biri diğerine nisbet edilen iki marifete bölümlenmiş olmaktadır. Her müfret, birer anlam olup, kuşkusuz her biri birer sözcük ile gösterilir. Öyleyse zaruri olarak, önce tekil anlamlara ve kısımlarına bakmamız, sonra tekil terimlere ve bunların delalet yönlerine [I, 30] bakmamız gerekir. Sözcüğü ve anlamı tekil olarak anladığımız zaman, iki manayı birleştirip ikisini bir mukaddime haline getiririz. Bu mukaddimenin hükmüne ve şartlarına baktıktan sonra iki mukaddimeyi bir araya toplayıp, ikisinden bir burhan yaparız ve sahih burhan yapma tekniğinin keyfiyetine bakarız. Burhan'ı bundan başka bir yolla öğrenmeyi isteyen kişi, imkansızı arzulamış olur. Bu kişinin durumu, tıpkı, kelime yazamayı beceremediği halde veya kelimeleri yazıp harfleri güzel yazmadığı halde, düzgün yazılar yazan bir hattat olmayı arzulayan kimse gibi olur.

Buraya kadar söylenenler sözler parçalardan terkip edilen tüm şeyler için geçerlidir. Çünkü mürekkebin parçaları zaruri olarak mürekkebden öncedir. Hatta Kâdir-i Ekber (olan Allah) bile, ilmi, tek tek şeylere başvurmaksızın terkib edilmiş biçimde yaratmaya muktedir olmakla vasıflanmaz. Zira O, kelimeleri öğretmeye değil de düzenlenmiş yazıları öğretmeyi kadir olmakla vasıflanamaz.

İşte bu zaruret sebebiyle, burhan başlığı altında 'sevabık', 'mekasıd' ve 'levahık' konuları da ayrı ayrı ele alınacaktır.

A. SEVABIK {İLK ÖLÇÜLER}

Bu başlık altında üç konuya yer verilecektir.

1. Sözcüklerin Anlamlara Delâleti

Bundan maksadın ne olduğu bir kaç taksim ile açıklığa kavuşabilir.

Birinci Taksim:

Sözcüğün anlama delaleti üç yöne münhasır olup, bunlar 'mutabakat', 'tazammun' ve 'iltizam'dır. 'Ev' sözcüğü, evin anlamına mutabakat yoluyla, tavana ise tazammun yoluyla delalet eder. Çünkü ev, tavan ve duvarlardan ibaret olduğu için, tavanı da tazammun etmektedir. Yine at sözcüğünün cisme delalet etmesi de böyledir. Çünkü her at aynı zamanda bir cisimdir.

İltizam yoluyla delalet ise, tavan sözcüğünün duvara delaleti gibidir. Şu var ki, tavan sözcüğünün duvara delalet etmesi, duvar sözcüğünün duvarı ifade etmesi gibi olmadığından, tavan sözcüğü duvara mutabık değildir. Yine msl. tavan ve duvarların evin birer parçası olması gibi, duvar, tavandan bir cüz olmadığı için, tavan sözcüğü duvarı tazammun da etmez. Fakat duvar, tavanın zatının dışında olan ve tavanın kendisinden ayrılması düşünülmeyen mülazım bir arkadaş gibidir.

Yapman gereken şey, iltizam yoluyla delalet eden sözcükleri aklî incelemede (nazaru'l-akl) kullanmayıp, mutabakat ve tazammun yoluyla delalet eden sözcüklerle yetinmektir. Çünkü, iltizam yoluyla delalet, bir tanıma münhasır değildir. Nitekim tavan, duvarı; duvar, temeli; temel de yeri gerektirir ki bunun sonu yoktur.

İkinci Taksim:

Sözcükler, anlamın özel oluşuna (husus) ve kapsamına (şümul) izafetle şu kısımlara ayrılır;

a) Bir tek şeye (ayn) delalet eden sözcük ki biz buna 'muayyen' adını veriyoruz. Mesela 'Zeyd', 'bu ağaç', 'bu at', 'bu siyahlık' gibi sözler böyledir.

b) Bir anlam altında birleşen bir çok şeye delalet eden sözcük ki buna 'mutlak' adını vermekteyiz. [I, 31]

Muayyen sözcüğün tanımı şöyledir;

Muayyen sözcük, mefhumu sadece bizzat bu bir tek şey olan sözcüktür. Şayet başka şeylerin de buna müşterek olmasını kastedecek olursan bizzat sözcüğün mefhumu buna engel olur.

Mutlak ise, mefhumu, manasında iştirak vuku bulmasına mani olmayan sözcüktür. Siyah, hareket, at ve insan sözcükleri böyledir.

Özetle ifade etmek gerekirse, arap dilinde, başına elif-lam (harfi ta'rif) getirilen tekil isim umûm (genellik) içindir. Başlarında elif-lam bulunmasına rağmen, 'el-İlâh', 'eş-şems' ve 'el-ard' gibi sözcüklerin tek bir şeye delalet ettiği öne sürülerek az önceki ifademizin pek yerinde olmadığı söylenebilir. Bilesin ki; bu tenkit bir yanılgıdır. Çünkü bu sözcüklerde ortaklığın mümkün olmayışı, sözcüğün mefhumunun kendisi sebebiyle değildir. Aksine, lugatı koyan şayet ilahın bir kaç tane olabileceğini mümkün görüyor idiyse, el-İlah sözcüğünün da bütün bu ilahlar hakkında genel olduğu kanaatinde olurdu. Eğer şümûl imkansız ise bu imkansızlık, sözcüğün konuluşu yüzünden değil, ikinci bir ilahın varlığının imkansızlığı sebebiyledir. Demek ki, el-ilah sözcüğünde ortaklığın imkansızlığı sözcüğün mefhumu sebebiyle değildir. Güneş sözcüğünde, iştirake mani olan husus ise, yalnızca bir tek güneşin bulunmasıdır. Şayet, bir kaç alemin ve bu alemlerin herbirinde birer güneş ve birer yer olduğunu varsaysak, 'eş-şems' sözümüz, bu güneşlerin hepsine şamil olur. Bunu iyi düşün! Çünkü bu husus bir çok nazari konularda kaygan bir zemindir. 'Siyah' sözcüğü ile, 'bu siyah' 'eş-şems (güneş)' sözcüğü ile 'hazihi'ş-şems (bu güneş)' sözü arasındaki farkı bilmeyen kişi, nazari konularda, hiç ummadığı ve bilmediği noktalardan büyük yanılgılara düşer.

Üçüncü Taksim:

Değişik birkaç adlanmış'a (müsemma) izafetle değişen sözcükler, dört guruptur. Biz bunların her birisi için birer terim uyduralım. Bu terimler şunlardır: 'Müteradif (eşanlamlı) sözcükler', 'mütebâyin (uyuşumsuz) sözcükler', 'mütevâti (uyuşumlu, içerimli) sözcükler' ve 'müşterek (eşharfli, eşsesli) sözcükler'.

Eşanlamlı sözcükler ile, bir müsemmayı ifade eden sözcük ve sıygaları kastediyoruz. Msl. 'hamr' ve 'ukar' sözcükleri 'şarap' anlamında, 'leys' ve 'esed' sözcükleri 'aslan' anlamında, 'sehm' ve 'nüşşâb' sözcükleri 'ok' anlamındadır. Kısaca söylemek gerekirse, bir adlanmış'ın iki ismi varsa ve bu isimlerden her biri bu adlanmışı, -arada hiç bir fark olmaksızın- diğerinin ifade ettiği şekilde ifade ediyorsa, bu iki sözcük birbirinin eşanlamlısı olur.

Uyuşumsuz terimlerden maksadımız, değişik anlamları ifade eden değişik isimlerdir. Msl. siyah, kudret, aslan, anahtar, gök, yer vb. isimler böyledir. Sayıca en çok olan terimler bu tür terimlerdir.

Uyuşumlu terimler ise, sayıca farklı olmakla beraber, ismin konulduğu manaca birbirlerine uygun düşen birkaç şeyi ifade eden terimlerdir. Mesela 'adam' ismi böyledir. Adam ismi, hem Zeyd, hem Amr, hem de Halid için kullanılır. Cisim ismi de hem gök, hem yer, hem de insan için kullanılır. Çünkü bu şeyler, cisim sözcüğünün karşılığında konulmuş olan 'cismiyet' anlamında müşterektir. [I, 32] Muayyen olmayan her mutlak isim, uyuşum yoluyla birçok adlanmışından her biri için kullanılabilir. Mesela siyahlık, beyazlık ve kırmızılık açısından 'renk' sözcüğü böyledir. Çünkü bunlar, rengin renk olarak adlandırılmasına sebeb olan

anlam hususunda birbirlerine uygun düşmektedirler. Bu tür kullanım elbette ortaklık (iştirak) yoluyla değildir.

Müşterek sözcükler, tanım ve hakikat hususunda ortaklığı bulunmayan değişik adlanmışlara ıtlak edilen isimlerdir. Mesela 'ayn' sözcüğü, hem görme organı, hem terazi, hem göze, hem altın ve hem de güneş anlamına gelir. Yine 'müşteri' sözcüğü, hem satım akdini kabul eden anlamında hem de bu adla bilinen yıldız anlamında kullanılır. Müşterek sözcüklerin uyuşumlu sözcüklerle karıştırılması sonucunda akliyat hususunda pek çok yanılgı baş göstermiştir. Hatta zayıf akıllı bir topluluk, "Siyah, renklilik hususunda beyaz ile müşterek olmayıp, sadece isim bakımından müşterektir. Bu, altının gören göz bebeğine, 'ayn' isminde ortaklığı, satım akdini kabul edenin, yıldıza 'müşteri' sözcüğünde ortaklığı gibidir" diyebilmiştir.

Müşterek sözcüğün uyuşumlu sözcükten ayırdedilmesine özen gösterilmesi önemli olduğu için bir açıklama daha ilave etmemiz uygun olur.

Müşterek isim, yukarıda belirttiğimiz gibi iki farklı şeye delalet ettiği gibi, iki zıt şeye de delalet edebilir. Mesela 'celel' sözcüğü, hem 'hakir' hem de 'önemli' anlamında, 'nâhil' sözcüğü, hem 'susuz' hem de 'suya kanmış' anlamında, 'cevn' sözcüğü, hem 'beyaz' hem de 'siyah' anlamına, 'kur'' sözcüğü, hem 'hayız' hem 'temizlik' anlamına gelmektedir.

Bilesin ki; müşterek sözcük bazen uyuşumlu sözcüğe yakın benzerliği olan bir müşkil olabilir ve son derece açık da olsa ikisini birbirinden ayırdetmek zihne zor gelebilir. Buna da 'müteşâbih' diyelim. Mesela güneşten ve ateşten yayılan ışığa 'vaki nur', gizli ve derin şeyler hususunda doğruya ulaştıran akıl'a 'vaki'' adı verilmesi böyledir. Aklın zatı ile ışık arasında ortaklaşalık yoktur. Ancak, cisim oluşu bakımından göğün, insana ortaklaşalığı gibi bir ortaklaşalığı vardır. Çünkü her ikisindeki cismiyet, her ikisi için zatî olmakla beraber, değişik değildir. Canlı (hayy) sözcüğünün bitki ve hayvan için kullanılması, nur sözcüğünün kullanımına yakındır. Bu, sırf iştirak sebebiyledir. Zira, bitkiye canlı denildiğinde bununla, onun gelişme sebebi olan anlam kasdedilir. Hayvana canlı dendiğinde, hissetmesini ve irade ile hareketini sağlayan anlam kasdedilir. Canlı isminin Allah Teâla için kullanılması ise, eğer düşünürsen bunun bu iki durumdan farklı üçüncü bir anlam için olduğunu anlarsın.

Bu ve benzeri gibi örneklerden, yanılgılar peşipeşine gelmiştir.

Bir diğer yanılgı, eşanlamlı sözcüklerin, uyuşumsuz sözcülerle karıştırılabilmesidir. Şöyle ki; bir şeye, değişik itibarlarla değişik isimler ıtlak ettiğinde, bunların eşanlamlı olduğu zannedilebilir. Mesela 'seyf', 'mühenned' ve 'sârim' sözcükleri böyledir. Mühenned sözcüğü Hind'e nisbet edilme fazlalığıyla birlikte kılıca delalet etmektedir. Öyleyse mühenned sözcüğünün mefhumu, kılıç sözcüğünün mefhumuna aykırıdır. Sârim sözcüğü de, keskinlik vasfıyla birlikte kılıca de-

lalet eder. Ancak bu delalet, 'esed' ve 'leys' sözcükleri gibi değildir. Bu, bizim nazari ıstılahlarımızda bir tek şey için konulmuş isimleri, bu şeyin itibarlarının [I, 33] değişmesi durumunda değiştirmeye gerek duymamız gibidir. Mesela biz iki tekil arasındaki nisbet demek olan 'tasdîkî bilgi'ye değişik durumlarda değişik adlar veririz. Şöyle ki;

a) Birisi, bir hasım karşısında iken. hakkında bir burhanı olmaksızın tasdiki bilgiyi öne sürerek meydan okuduğunda biz bu durumda tasdiki bilgiyi 'dava' olarak adlandırırız.

b) Eğer bu kişi, bir hasım karşısında değilse, adeta bu tasdiki bilgide, bir şey üzerine bir şeyle hükmetmiş gibi, biz tasdiki bilgiyi 'kaziyye' olarak adlandırırız.

c) Eğer bu kişi bu tasdiki bilgi üzerine delil kıyası düzenlemekle uğraşırsa, bu durumda tasdiki bilgiyi 'matlub' olarak adlandırırız.

d) Eğer kıyas ile bunun sıhhatini gösteriyorsa buna 'netice' adını veririz.

e) Eğer bu tasdiki bilgiyi, başka bir şeyi talep hususunda kullanıyor ve kıyasın cüzlerinde tertip ediyorsa onu 'mukaddime' olarak adlandırırız.

Tıpkı bu örnekte görüldüğü gibi, itibarlar değişince bir şey için konulmuş isimlerin de değişeceğine dair pek çok örnek vardır.

Müşterek sözcük hususundaki yanılgının örneği şudur; Şafiî (rh) öldürmeye zorlanan (mükreh) kişi, bu zorlama sonucunda öldürme fiilini işlerse, bu kişi muhtar olduğu için buna kısas lazım geleceğini söylemiştir. Buna karşılık Hanefî mezhebi mensubu da bu kişinin muhtar değil mükreh olduğu noktasından hareketle bu kişiye kısas gerekmeyeceğini söyler. Neredeyse zihin, her ikisini de tasdik edebilecek! Halbuki sen iki zıddı doğrulamanın muhal olduğunu biliyorsun. Fakihlerin bu hususta tökezlediklerini ve çözüme ulaşamadıklarını görüyorsun. Bunun sebebi, 'muhtar' sözcüğünün müşterek bir sözcük olmasıdır. Zira, muhtar sözcüğü, bazen, -mevcut harekete güç yetiremeyen kişi mesela 'mahmûl' mukabilinde kullandığında- 'güç yetiren (kâdir)' sözcüğüne eşanlamlı ve eşit olarak kullanılabilir. Yani "Şu kişi, aciz mahmul, şu ise kadir muhtardır" denilir. Burada muhtar sözcüğüyle yapmaya ve yapmamaya muktedir olan kişi kastedilir. (Mükreh, ikrah edildiği şeyi yapmayabileceğine göre) Bu durum mükreh'e uygun düşer (yani mükreh, muhtardır). Muhtar sözcüğü ile bazen de, gücünü ve zatının itici sebeblerini (devai), -dışardan devaisini harekete geçiren bir hareket olmaksızın kullanamayan kişi kastedilir. Bu anlamıyla muhtar 'mükreh'e uygun düşmeyip bunun çelişiğine -yani onun muhtar olmayışına- uygun düşer. Görüldüğü gibi, muhtar oluş ve muhtar olmayış durumu, -olumsuz muhtarın mefhumu, olumlu muhtarın mefhumundan başka olmak şartıyla- mükreh'e uygun düşmüş olmaktadır. Nazariyyat hususunda bunun benzerleri sayılmayacak kadar çoktur. Zayıfların akılları bunlarda şaşırıp kalmıştır.Düşülen yanılgılar konusunda yaptığımız bu az sayıda örnekleme ile daha çoğuna istidlal edilsin.

2. Tekil Anlamların İncelenmesi:

Bundan amaç, üç taksim ile ortaya çıkar.

1) Anlam, anlam ile vasıflandığında ve ona nisbet edildiğinde ya 'zâtî', ya 'arazî' ya da 'ayrılmaz' olarak bulunur. Biz bunları detaylı olarak vermiştik.

2) Anlam, anlama nisbet edilirse, ya -mesela- 'cismiyet'e nisbetle 'varlık' gibi daha genel, ya 'varlık'a nisbetle 'cismiyet' gibi daha özel, ya da mesela, kimi alimlere göre, 'cevher'e nisbetle ve kimilerine göre de 'cisim'e nisbetle 'boşlukta yer tutan (mütehayyiz)' gibi eşit olarak bulunur.

3) Anlamlar kendilerini algılatan sebebleri itibariyle de üç kısımdır;

a) Duyulur (Mahsûse),

b) Tahayyül edilen (Mütehayyele),

c) Aklî incelemeyle elde edilen (Ma'kûle).

İdrak sebebini 'kuvve (kuvvet)' olarak isimlendirmeyi ıstılah yapalım ve diyelim ki; gözbebeğinde, gözbebeğini alından ayıran bir anlam vardır ki sen bu sayede onunla görür hale gelmektesin. Eğer bu anlam batıl olursa, görme de batıl olur. Görme sırasında algıladığın durumun şartı, görülen şeyin var olmasıdır. Görülen şey yok olursa, görme de yok olur ve onun sureti, senin beyninde (dimağ) hala ona bakıyormuşsun gibi baki kalır. Bu suret, mütehayyelin varlığına muhtaç [I, 34] değildir. Aksine, mütehayyelin olmaması veya kaybolması, tahayyül olarak adlandırılan haleti nefyetmeyip, görme (ibsar) olarak olarak adlandırılan haleti nefyeder.

Mademki sen, mütehayyeli dizinde ve karnında değil de beyninde hissediyorsun, bilmelisin ki, beyninde tahayyüle hazırlayan bir sıfat ve bir garize vardır. Tıpkı, görme hususunda gözün, alın ve topuktan, kendisine mahsus bir anlam sebebiyle farklı olması gibi, bu garize sebebiyle de beyin, diz ve karına aykırı olmuştur.

Çocuk, gelişmesinin başındayken onda, tahayyül kuvveti değil, görme kuvveti güçlü olur. Bu yüzdendir ki, çocuğa bir şey gösterip daha sonra o şeyi ortadan kaldırarak, çocuğu başka şeyle meşgul etmeye çalıştığında, çocuk bununla meşgul olur ve diğerini unutur.

Beyinde, tahayyülü koruyan kuvveti bozan, fakat görmeyi bozmayan bir hastalık ortaya çıkabilir. Böyle bir hastalığa yakalanan kişi, eşyayı görür fakat, gözünün önünden kalktığında unutur. İşte bu kuvve hususunda hayvan insanla ortaktır. Bu yüzdendir ki, at, arpayı gördüğü zaman arpanın dimağında olan şeklini hatırlar ve bunun onunla uyuştuğunu ve kendisine lezzetli gelen bir şey olduğunu hatırlayarak hemen ona yönelir. Eğer arpanın şekli hayalinde sabit olmamış olsaydı, atın arpayı ikinci kez görmesi, ilk kez görmesi gibi olurdu ve ikinci bir defa tatmak suretiyle tecrübe etmedikçe ona yönelmezdi.

Sende, üçüncü bir kuvve daha var ki, bu şerefli kuvve sebebiyle insan hayvandan ayrılır. Bu kuvve 'akıl' olarak adlandırılır. Aklın yeri de ya beyin ya da kalptir. Nefsi, zatıyla kaim ve yer tutmayan bir cevher olarak görenlere göre, bu kuvve'nin yeri nefistir. Akıl kuvvetinin, tahayyül kuvvetine aykırılığı, tahayyülün görmeye olan aykırılığından daha fazladır. Zira, görme kuvveti ile tahayyül kuvveti arasında fark yoktur. Şu kadar ki, görülen şeyin varlığı, tahayyülün bekası için şart olmadığı halde, görmenin bekası için şarttır. Aksi takdirde, atın sureti, özel bir miktar, özel bir renk ve senden özel bir buud ile birlikte görmeye dahil olur ve bu buud, bu miktar, bu renk, bu vaziyet ve şekil adeta sen ona bakıyormuşcasına tahayyülde kalır.

Üstüne basarak söylüyorum ki, sen de, 'müfekkire' adında dördüncü bir kuvve daha vardır ki bu kuvvenin işi, senin hayaldeki suretleri tafsil etmeye, onları parçalara ayırmaya ve terkip etmeye muktedir olabilmendir. Başka bir şeyi idrak etmek bu kuvvete ait değildir. Fakat, bir insan sureti hayale gelirse, onu iki parçaya ayırmaya ve insanın yarısını tasvir etmeye muktedir olunur. Belki yarısı insan yarısı at olan bir şahıs bile terkip edilebilir. Hatta uçan bir insan bile tasavvur edebilirsin. Zira, tıpkı insanı iki yarıma ayırabildiği gibi, sadece insanın sureti ve sadece kuşun sureti hayalde sabit olmakta ve bu kuvve ikisini bir araya toplamaktadır.

Hayalde misali olmayan bir sureti yaratmak elbette bu kuvvetin kapasitesi dahilinde değildir. Aksine, bu kuvvetin bütün tasavvurları, hayalde bulunan suretlerde parçalara ayırma ve birleştirme işlemi yoluyladır.

Amaç, aklın idrakinin tahayyülün idrakine aykırılığının, tahayyülün görmeye aykırılığından daha şiddetli olmasıdır. Zira, daha önce geçtiği gibi, zatına dahil olmayan yani zâtî olmayan garip karineleri bulunmayan soyut anlamları algılamak, tahayyüle ait değildir. [I, 35] Nitekim sen siyahı, ancak kendisiyle birlikte özel bir şekil ve senin yakınlık veya uzaklık türünden özel bir konumun bulunan özel bir miktar cisimde tahayyül edebilirsin. Şurası bilinmektedir ki, şekil, renkten başka, miktar da şekilden başkadır. Üçgenin, ister küçük isterse büyük olsun, bir şekli vardır. İşte bu soyut tekillerin algılanması, 'akıl' olarak adlandırdığımız diğer bir kuvvet (kuvve) iledir. Akıl, siyahı algılar ve birtakım kaziyyeler ile hükmeder, renkliliği soyut olarak algılar, canlılık ve cismiyeti algılar. Canlılığı algılarken, her ne kadar canlı, bu iki kısmın dışında olamasa bile, akıllıya veya akılsıza bakmaya gerek duymayabilir. İncelemesinde, renkler hakkında bir kaziyye ile hükmetmeye devam ediyorken, belki de, siyahlığın, beyazlığın ve diğer renklerin anlamı hazır bulunmaz. İşte bunlar, bu kuvvetin hayret verici özelliklerinden ve güzel fiillerindendir. Bir atı gördüğünde, büyük, küçük, kır, doru, kendine yakın, uzak bütün atların ortak olduğu mutlak atı algılar. Hatta soyut mutlak atlık'ı, kendisi için zati olmayan bütün karinelerden arınmış olarak idrak eder. Özel miktar, özel renk at için zâti değil varlık hususunda ilineksel veya ayrılmaz'dır.

Zira değişik renk ve miktardaki atlar, 'at oluş'un hakikatında ortaktırlar.

İşte kelamcıların 'ahvâl', 'vücûh' ve 'ahkâm' olarak tabir ettikleri şeyler, muhtelif şeylere şamil olan bu soyut mutlaklardır. Mantıkçılar ise bunların a'yanda değil zihinlerde mevcut olduğunu zannederek bunları 'mücerred küllî kaziyyeler' olarak tabir ederler. Bazen de, bunların hariçten değil dahilden mevcud olduğunu söylerler ve bununla zihnin haricini ve dahilini kastederler. Ahval erbabı da, kimi zaman, bunların 'sabit şeyler' olduğunu, kimi zaman 'bilinen mevcud' olduğunu, kimi zaman da 'ne mevcut, ne malum ne de meçhul' olduğunu söylerler.

Bu konuda onların başları dönmüş, akılları şaşkınlığa düşmüştür. Daha hayret verici olan ise, bu noktanın makûlün duyulurdan (mahsûs) ayrıldığı ilk menzil olmasıdır. Zira, insanî akıl tasarrufa buradan başlamaktadır. Daha önemlisi, bu nokta, hayvani tahayyülün insani tahayyüle ortak olduğu yerdir. Aklın daha ilk menzilinde şaşırıp kalan kimselerin tasarruflarında felah nasıl umulabilecektir?

3. Müellef Anlamların Hükümleri

Buraya kadar, önce mücerred sözcüğü, sonra da mücerred anlamı inceledik. Şimdi de doğrulaması ve yanlışlaması yapılabilecek bir tarzda, mananın telifini inceleyelim.

Müellef anlamların hükümleri:

Örnek olarak "Alem hadistir", "Bâri teâla kadimdir" şeklindeki sözümüzü alalım. Bu söz, müfekkir kuvvetin, iki tekil zata ait olan iki marifeti, birini diğerine nisbet etmek suretiyle telif etmesine racidir. Bu nisbet, mesela "alem hadistir" sözünde olduğu gibi olumlama yoluyla olabileceği gibi, mesela "alem kadim değildir" sözündeki gibi olumsuzlama yoluyla da olabilir. Bu söz iki parçadan oluşmaktadır. Nahivciler bunun birine 'mübteda' diğerine 'haber' derler; Kelamcılar birini 'vasıf' diğerini 'mevsuf' olarak adlandırırlar; Mantıkçılar birini 'mevzû' diğerini 'mahmûl' olarak adlandırırlar; Fakihler ise birini 'hüküm' diğerini 'mahkumun aleyh' olarak adlandırırlar. İkisinin toplamına da kaziyye denir. [I, 36]

Kaziyyelerin hükümleri çoktur. Biz burada, kaziyyenin yalnızca en çok ihtiyaç duyulan ve bilinmemesi zarar veren hükümlerinden bahsedeceğiz. Kaziyyenin bu türden olan hükmü iki tanedir.

a) Kaziyye (önerme), 'hakkında hüküm verilen'e (makzi aleyh, yüklenilen) izafetle 'tayin (belli etme)', 'ihmal (belirsiz bırakma)', 'umum' ve 'husus' kısımlarına ayrılır.

Birincisi; belirli bir şey hakkındaki önermedir. Mesela "Zeyd yazardır", "Bu siyah arazdır" sözü gibi.

İkincisi mutlak özel önerme: Mesela "Bazı insanlar alimdir", "Bazı cisimler durağandır" gibi.

Üçüncüsü mutlak genel önerme: Mesela "Her cisim boşlukta yer tutar", "Her siyah renktir" gibi.

Dördüncüsü mühmel önerme: Mesela "İnsan ziyandadır" sözü gibi.

Bu şekildeki bölümlemenin hareket noktası şudur: Hakkında hüküm verilen (Mahkumun aleyh), ya kendisine işaret edilen belirli bir şeydir (ayn), ya da değildir. Eğer mahkumun aleyh, ayn değilse ya miktarını bütünüyle açıklayan 'sevr'e (sûr) hasredilebilir, bu takdirde 'mutlak genel' olur, ya da miktarını cüziyeti ile açıklayan sevr'e hasredilir, bu takdirde 'özel' olur, ya da hiç hasredilmez, bu takdirde 'mühmel' olur.

Sevr, "Her, hepsi" ve "bazı" sözleri ile bunlar yerine geçebilen sözlerdir.[4]

Nazar hususunda müğalatacıların metodlarından biri, genel önermeler yerine mühmel önermeleri kullanmaktır. Çünkü mühmel önermeler ile husûs ve umûm kastedilebilir ve nakizin iki tarafı doğrulanabilir. Mesela, kafiri kastederek "insan hüsrandadır" diyebileceğin gibi, peygamberi kastederek "insan hüsranda değildir" de diyebilirsin. Nazariyat hususunda buna müsamaha gösterilmesi uygun değildir.

Mesela Şâfiî mezhebine mensub olan kişi şöyle der: Malumdur ki, yiyecek maddesinde riba söz konusu olur (mat'ûm ribevîdir). Ayva da bir yiyecek maddesidir. O halde ayvada riba söz konusudur.

Ona, yiyecek maddesinde riba söz konusu olduğunu neye dayanarak söylediği sorulunca, buğday, arpa ve hurmanın aynı anlamda olmasını yani hepsinin yiyecek maddesi olmasını delil gösterir. Bu durumda ona şöyle demek gerekir; "'Yiyecek maddesi ribevîdir' sözünle, bütün yiyecek maddelerini mi, yoksa bir kısmını mı kastediyorsun. Eğer bir kısmını kastediyorsan netice gerekli olmaz. Zira ayvanın, ribevi olmayan yiyecek maddelerinden olması mümkündür. İlerde geleceği üzere, bu kıyasın nazmı kusurlu olur. Eğer yiyecek maddelerinin hepsini kastettiysen bunu nereden çıkardın? Çünkü saydığın buğday ve arpa, yiyecek maddelerinin tamamı değildir".

Nakîz'in şartları:

Nakîzin şartlarının incelenmesine gerek vardır. Çünkü nice matlub vardır ki, hakkında delil yoktur, fakat nakizinin butlanı hakkında delil vardır ve bunun iptali sonucunda zıddının sahih olduğu ortaya çıkar. Mütenakız (çelişik) iki önerme, mesela "Alem hadistir", "Alem hadis değildir" sözlerinde olduğu gibi, biri doğrulandığında diğeri zaruri olarak yanlışlanan iki önerme demektir. Bu iki önermeden birinin yanlışlanması durumunda, diğerinin doğrulanmasının gerekebilmesi için altı şart vardır.

1) Her iki önermede mahkumun aleyh, mücerred sözcükle değil bizzat bir

4. Sevr: Kaziyyede mevzuun fertlerinin kemmiyetine delalet eden lafızdır. Bk. Tarifat, s. 123

(aynı) olmalıdır. Anlam bir olmadığı halde sözcük bir olursa, iki önerme tenakuz etmez. Mesela "Nur göz ile idrak edilir" ve "Nur göz ile idrak edilmez" sözlerinde, birinci sözdeki nur ile ışığı, ikinci sözdeki nur ile aklı kastedersen tenakuz olmaz.

Bu yüzdendir ki, fakihlerin "muztar muhtardır" ve "muztar muhtar değildir" sözleri ve yine "muhtar günahkardır", "muztar günahkar değildir" sözleri çelişik değildir. Çünkü muztar sözcüğü, hem 'elinde olmayan sebeblerle başkası üzerine itilen kişi' anlamında, hem de, 'kılıç zoruyla bir şeyi yapması istenen kişi' anlamında kullanılır. Bu tür kullanımda isim bir fakat anlam farklıdır. [I,37]

2) İsim farklı olsa da hükmün bir olması.

Mesela "Alem kadimdir" "Alem kadim değildir" deyip, birinci cümlede geçen kadim sözcüğüyle, Allah'ın "ke'l-urcûni'l-kadîm" [36.Yasin,39] ayetinde kastettiği anlamı kastetmen böyledir. Bunun içindir ki, fakihlerin "mükreh muhtardır", "mükreh muhtar değildir" sözleri tenakuz etmez. Çünkü muhtar, iki farklı anlamdan ibarettir.

3) İzâfî şeylerde izâfetin bir olması

Mesela "Zeyd babadır", "Zeyd baba değildir" dersen, bu sözün tenakuz etmez. Zira, Zeyd Halid'in babası olmadığı halde Bekr'in babası olabilir.

Aynı şekilde "Zeyd babadır", "Zeyd oğuldur" dediğinde iki şahsa izafetle (Zeyd) teaddüd etmez. Yine yirmiye ve otuza izafetle "on, yarımdır", "on yarım değildir" demen de böyledir.

Yine "kadının velisi olur", "kadının velisi olmaz" sözü nikah ve satım akdine nisbetle doğru olur. Fakat bunlardan sadece birine izafetle doğru olmaz. Yine bu söz, asabe ve ecnebiye nisbetle doğrudur, fakat sadece birine izafetle doğru değildir.

4) Kuvve ve fiil bakımından eşit olmalıdırlar.

"Su bardakta iken kandırıcıdır" yani "kuvve" olarak. "Su bardakta iken kandırıcı değildir" yani fiilen kandırıcı değildir.

"Kınındaki kılıç kesicidir", "kesici değildir" sözü de böyledir.

Barî'nin ezelde Hâlık olup olmadığı hususundaki ihtilaf da bundan çıkmıştır.

5) Cüz ve kül hususunda eşitlik.

"Zenci siyahtır", "Zenci siyah değildir" denir. İkinci söz ile dişlerinin siyah olmadığını kastedersin.

Bu nokta yanılgıya sebebiyet vermiştir. Şöyle ki, "Alimlik Zeyd için bütün itibarıyla bir haldir. Çünkü Zeyd kendi bütünlüğünden ibarettir" denilmiş, şu nokta bilinmemiştir; Biz Zeyd Bağdattadır dediğimizde bununla Zeyd'in Bağdat'ın tamamında olduğunu kastetmiyoruz, aksine onun Bağdat'ın bir parçasında,

ki bu parça Zeyd'in alanına eşit bir yerdir, olduğunu kastediyoruz.

6) Mekan ve zaman bakımından eşitlik

"Alem hadistir", "Alem hadis değildir" dersin ve onun ilk varlığı zamanında hâdis olduğunu, bundan önce ise hâdis olmadığını kastedersin. Yani, mevcud olmadan önce "yok", mevcud olduktan sonra "baki" olduğunu kastedersin.

"Çocuğun dişleri çıkar", "Çocuğun dişleri çıkmaz" dersin ve biriyle ilk seneyi, diğeriyle daha sonraki seneyi kastedersin.

Genel hatlarıyla ifade etmek gerekirse, mütenakız önerme, birincinin aynıyla isbat ettiğini, kendisinin aynıyla isbat ettiğinden selbeden önermedir. Bu selbediş, bu vakit, mekan ve halde, aynen bu izafet ile ve eğer kuvve ile ise kuvve ile, eğer bilfiil ise bilfiil olmalıdır. Kül ve cüz hakkında da aynı şey geçerlidir. Bunun elde edilişi, nefyedici önermenin, isbat edici önermeye sadece nefyin isbat ile değiştirilmesi hususunda aykırı olması iledir.

B. MAKSATLAR

Bu başlık altında burhanın biçimi (sûretu'l-burhân) ve burhanın unsurları (mâddetu'l-burhân) incelenecektir.

1. Burhân'ın Sureti (Biçimi)

Burhan, özel bir şartla özel bir şekilde telif edilmiş iki malum mukaddimeden ibaret olup, bu iki mukaddime arasından 'netice' doğar. Burhanın nematı (şekli) bir tek olmayıp, farklı mehazli üç nev'e racidir. Bu üç nev'in dışındakiler de bu üç nev'e racidir. [I, 38]

Birinci Şekil (Nemat): Birinci şeklin üç çeşidi vardır.

Birinci Nazım (Düzen)

"Her cisim müelleftir" ve "Her müellef hadistir" dediğimizde, bu sözümüzden her cismin hadis olması gerektiği sonucu çıkar.

Birinci nazım için fıkıhtan örnek örnek olarak "Her nebîz sarhoş edicidir" ve "Her sarhoş edici haramdır" sözünü alalım. Bu sözümüzden her nebizin haram olduğu sonucu çıkar. Bu iki mukaddime bu vech üzere kabul görürse, zaruri olarak nebizin haramlığı sonucu çıkar.

Eğer mukaddimeler kesin olursa, bunları 'burhan' olarak, eğer müsellem olursa 'cedeli kıyas' olarak, eğer zanni olursa 'fıkhî kıyas' olarak adlandırıyoruz. Yakîn ve zan arasındaki fark ilerde gelecek.

Kıyas aslını zikrettiğimizde, her mukaddime bir asıldır. İki asıl eşleştiğinde de netice hasıl olur.

Bu nazmın örneklemesinde fakihlerin uygulaması şu şekildeki sözleridir: "Nebiz, sarhoş edicidir", "O halde nebiz şaraba kıyasla haramdır". Bizim yukarıda zikrettiğimiz nazıma irca etmedikçe fakihlerin bu uygulayış biçimlerinden sorgulama (mutalebe) kesilmez. Müsellem olmadığı halde bu nazıma başvurulacak olursa, netice ancak, eğer hakkında tartışma varsa, nebizin sarhoş edici olduğu his ve tecrübe ile ve sarhoş edici içeceklerin haramlığı da haber ile sabit olacak biçimde delil ikame etmek yoluyla çıkabilir. Sarhoş edici içeceklerin haramlığına dair haber de Hz. Peygamberin "Sarhoşluk verici her şey haramdır" sözüdür. Biz, *Esâsü'l-Kıyas* adlı kitapta, bu işleme kıyas denmesinin mecaz kabilinden olduğunu belirttik. Kısaca bu işlem, hususun umum altında izdivacına râcidir.

Bu nazımın şeklini anladıysan bilesin ki: Bu burhanda biri "Her nebiz sarhoş edicidir", diğeri "Her sarhoş edici haramdır" sözleri olmak üzere iki mukaddime vardır. Her mukaddime, biri mübteda diğeri haber olan iki cüze şamildir. Mübteda, 'mahkumun aleyh', haber 'hüküm'dür. Buna göre burhanın cüzlerinin toplamı dört şey olur. Ancak bunlardan biri, iki mukaddime de tekrarlanır. Böylece, zaruri olarak burhanın cüzleri üçe inmiş olur. Çünkü bu cüzler dört olarak kalacak olursa, iki mukaddime bir şey hususunda iştirak edemez ve iki mukaddime arasındaki eşleşme batıl olur, dolayısıyla da netice doğmaz. Şöyle ki; "Her nebiz sarhoş edicidir" desen ve ikinci mukaddime de gerek nebiz gerek sarhoş ediciye değinmeksizin 'gasbedilen şey tazmin edilir' veya 'alem hadistir' desen, iki mukaddime arasında hiç bir irtibat kurulamaz. Bu yüzden zaruri olarak, dört cüzden birinin tekrarlanması gerekir. Biz tekrar edilecek şeyi 'illet' olarak adlandırmayı ıstılah edinelim.

Tekrar edilen bu şeyin, 'niçin' sorusuna cevap verirken kullanacağın 'çünkü' sözüne bitişik olması da mümkündür. Mesela sana 'Niçin nebiz haramdı diyorsun' denilirse, sen "Çünkü o sarhoş edicidir" diye cevap verirsin. Yoksa "Çünkü nebizdir" veya "Çünkü o haramdır" diyemezsin. 'Çünkü' sözünün bitiştiği şey illettir.

Biz, neticede, "öyleyse nebiz haramdır" diyeceğimize göre, 'nebiz" durumunda olan şeyleri 'mahkumun aleyh', 'haram' mesabesinde sayılan şeyleri 'hüküm' olarak adlandırmalı ve her iki mukaddime için bu ikisinden iki ayrı isim türetmeliyiz. İllet, her iki mukaddime de tekrarlandığı için illetten türetme yapmıyoruz. Mahkumun aleyh'i içeren mukaddimeye, -ki bu mukaddime "Her nebiz sarhoş edicidir" sözümüzdür-, 'birinci mukaddime (birinci önerme)'; hükmü içeren mukaddimeye de, -ki bu mukaddime "Her sarhoş edici haramdır" sözümüzdür-, 'ikinci mukaddime' adını veriyoruz. 'Birinci' ve 'ikinci' şeklindeki isimlendirmeyi sonuçtan hareketle yaptık. Çünkü biz, sonuçta önce nebiz'i, sonra haram'ı zikrederek "Öyleyse her nebiz haramdır" diyoruz. Bu isimlendirmenin amacı, tafsil ve tahkik sırasında tarifi kolaylaştırmaktır. [I, 39]

Mukaddimeler her ne zaman malum olursa, burhan kesin olur. Eğer mukaddimeler zannî ise, burhan fıkhî olur. Eğer mukaddimeler memnû' ise, (yani müsellem değilse) bunların isbat isbat edilmesi gereklidir. Mukaddimelerin teslim edilmesinden sonra artık neticede asla kuşku duyulmaz. Daha doğrusu iki mukaddimeyi doğrulayan her akıllı, bu iki mukaddimeyi zihninde hazır tuttuğu ve bu ikisinin toplamını hatırında bulundurduğu sürece, neticeyi doğrulamaya mecburdur.

Bu nazımda delalet tarzı kısaca, sıfat hakkındaki hükmün, mevsuf hakkında hüküm olmasıdır. Çünkü biz "Nebiz sarhoş edicidir" dediğimizde, 'sarhoş ediciyi' bir vasıf yapmış oluyoruz. Her sarhoş edici hakkında da "Bu haramdır" diye hükmettiğimizde ise, vasıf hakkında hüküm vermiş oluyoruz. Bu yüzden, mavsuf zaruri olarak buna dahil oluyor. Çünkü, sarhoş edici olmasına rağmen, "Nebiz haramdır" sözümüz batıl olursa, haram olmayan bir sarhoş edici karşımıza çıktığında, "Her sarhoş edici haramdır" sözümüz de batıl olur.

Bu çeşid nazımın, netice doğurabilmesi için iki şart vardır:

1) Birinci şart ilk mukaddime ile ilgili olup, bu mukaddimenin olumlayıcı (isbat edici) olmasıdır. Eğer birinci mukaddime olumsuzlayıcı (nefyedici) ise netice doğurmaz. Çünkü sen, bir şeyi bir şeyden nefyettiğinde, menfi hakkındaki hüküm, menfi anh hakkındaki hüküm olmaz. Mesela "Sarhoş edici hiç bir sirke yoktur" ve "Her sarhoş edici haramdır" dediğin zaman, sirke hakkında her hangi bir sonuç çıkmaz. Çünkü sen böyle demekle 'sarhoş edici' ve 'sirke' arasında bir aykırılık meydana getirmiş olduğundan, sarhoş edici hakkında nefiy ve isbat yoluyla verdiğin hüküm, sirkeye sirayet etmez.

2) İkinci şart, ikinci mukaddimede olup, ikinci mukaddimenin 'genel küllî' olmasıdır. Taki, mahkumun aleyh, ikinci mukaddimenin genelliği sebebiyle bu mukaddimeye dahil olabilsin.

Mesela "Her ayva yenilir", "Bazı yenilenler ribevidir" dediğinde, bundan ayvanın ribevî olduğu sonucu çıkmaz. Zira, bazı yenilenler hakkında verdiğin hükmün, ayvayı da içine alması zaruri değildir. Ancak, "Her yenilen ribevidir" dersen, bu hüküm ayva hakkında da geçerli olur ve bu sonuç, haberin genelliği sayesinde sabit olur.

Eğer "Bu nazım çeşidi daha sonra gelecek olan iki nazım çeşidinden nasıl ayrılır?" diyeceksen, bilesin ki; İllet, iki mukaddimeye ya 'mahkumun aleyh' ya da 'mahkumun bih' olarak konulur. Ya da, birinde 'hüküm' diğerinde 'mahkum' olarak konulur. İşte bu sonuncu birinci düzendir. İkinci ve üçüncü nazım çeşitleri ise, ancak bu nazım çeşidine irca yoluyla son derece açık hale gelebilir. İşte bu yüzden bu nazım çeşidini daha önce anlattık.

İkinci nazım:

İkinci nazım, illetin her iki mukaddimede de 'hüküm' olmasıdır.

Örnek:

Allah Teâla cisim değildir; çünkü Allah müellef değildir.

Her cisim müelleftir.

Öyleyse Allah Teâla cisim değildir.

Burada üç kavram vardır: 'Allah', 'müellef' ve 'cisim'. Tekrarlanan kavram, 'müellef' kavramıdır ve 'illet' budur. Birinci nazımdaki 'sarhoş edici'nin aksine 'müellef', iki mukaddimede haber ve hüküm olarak bulunmaktadır. Zira 'sarhoş edici', bir mukaddimede haber, diğerinde mübteda olarak bulunuyordu.

Bu nazımdan neticenin çıkış yönü ise şudur: Birisi için diğerinde olmayan bir şeyin sabit olduğu her iki şey birbirine aykırıdır. Müellef oluş (Telif), cisim [I, 40] için sabit, Allah hakkında ise müntefidir. Öyleyse cisim kavramı ile Allah kavramı arasında bir buluşma yoktur. Yani, Allah cisim olmadığı gibi, cisim de Allah olamaz.

Bu nazımdan neticenin elde edilmesi, aks yoluyla ilk nazıma irca ile açıklanabilir. Biz bunu Mi'yâru'l-İlm ve Mihakku'n-Nazar adlı kitaplarımızda açıkladığımız için burada sözü uzatmak istemiyoruz. Fakihler, "Cisim müelleftir", "Allah müellef değildir" dedikleri için, bu nazımı 'fark' olarak adlandırmışlardır.Bu nazımın özelliği, sadece 'soyutlayıcı olumsuz (nâfi sâlib)' bir önerme sonuç vermesidir. Halbuki birinci nazım, hem olumsuz hem de olumlu sonuç doğurabilmektedir.

Bu nazımın şartlarından birisi, iki mukaddimenin nefy ve isbat hususunda birdiğerinden farklı olmasıdır. Eğer ikisi de müsbet olursa netice doğuramazlar. Çünkü bu nazmın faydası, bir tek şey ile iki şey hakkında hüküm vermeye racidir. Halbuki, haklarında bir tek şey ile hüküm verilen her iki şeyden birisiyle diğerinden haber verilmesi zaruri değildir. Nitekim biz, siyahlık ve beyazlık üzerine bir tek şey ile yani 'renklilik' ile hükmediyoruz. Buradan hareketle, siyahı anlatırken onun beyaz olduğu söylenemeyeceği gibi beyaz anlatırken de onun siyah olduğu haber verilemez. Bu husus nazıma döküldüğünde şöyle denir;

"Her siyah, bir renktir", "Her beyaz bir renktir". Bundan, her siyahın beyaz, her beyazın siyah olduğu sonucu çıkarılamaz. Demek ki, biri hakkında, diğeri hakkında verilen haberin olumsuz biçimiyle haber verilebilen iki şey arasında bir aykırılık (infisal) bulunması gerekir ki, bu farklılık nefy'dir.

Üçüncü Nazım:

Üçüncü Nazım, illetin, iki mukaddimede 'mübteda' olmasıdır. Fakihler bunu 'nakz' olarak adlandırmışlardır. Bu nazım, şartları tamam olarak bulunduğunda, genel değil, özel bir sonuç doğurur.

Örnek: "Her siyahlık arazdır", "Her siyah bir renktir". Bundan bazı arazların renk olması lazım gelir.

Aynı şekilde, "Her buğday yiyecek maddesidir" "Her buğday ribevîdir". Bundan da, bazı yiyecek maddelerinin ribevî olması lazım gelir.

Bu nazımın delalet yönü:

'Ribevî' ve 'yiyecek maddesi', kendileriyle bir şey hakkında hüküm verdiğimiz iki şeydir. Öyleyse bu ikisi, o şey yani buğday üzerinde buluşurlar. Bu buluşmanın en ayt derecesi, özel bir hüküm gerektirmesidir. Eğer bu genel değilse, "Bazı yiyecek maddesi ribevîdir" ve "Bazı ribevî, yiyecek maddesidir" demek mümkündür.

İkinci Şekil (Nemat): Telâzüm metodu

İkinci nemat, iki mukaddimeye şamildir. Birinci mukaddime iki kaziyye'ye, ikinci mukaddime ise, iki kaziyyeden birinin, isbat veya nefy yoluyla 'teslim' olarak zikredilmesine -ki bu suretle iki kaziyyeden biri veya nakizi istintac edebilebilsin- şamildir. Bu matodu 'telâzüm' olarak adlandırıyoruz.

Örnek: "Eğer alem hadis ise, onun bir muhdisi vardır." (Birinci mukaddime)

"Alemin hadis olduğu bilinmektedir." (İkinci mukaddime)

Öyleyse alemin bir muhdisi vardır. (netice)

Birinci mukaddime iki kaziyyeye şamildir. Şart harfi düşürülürse, bu iki kaziyye birbirinden ayrılır. Bu iki kaziyyeden biri, "Eğer alem hadis ise", ikincisi "onun bir muhdisi vardır" sözüdür. Birinci kaziyyeyi "mukaddem", ikincisini de "lâzım" ve "tabî" olarak adlandırıyoruz.

[I, 41] İkinci mukaddime (kaziyye) ise, 'mukaddem' adını verdiğimiz kaziyyenin aynının teslimini içermektedir ki bu "Alemin hadis olduğu bilinmektedir" sözümüzdür. Bu iki mukaddimeden netice lazım gelmiştir. Bu netice "Öyleyse alemin bir muhdisi vardır" sözümüzdür ki bu 'lâzım'ın kendisidir.

Fıkıhtan Örnek:

"Eğer vitir namazı, her halükarda binek üzerinde eda edilebiliyorsa, bu namaz nafiledir",

"Vitir namazının binek üzerinde eda edildiği bilinmektedir",

"O halde vitir namazı nafile bir namazdır".

Bu nematta, dört teslim bulunur. Bunlardan ikisi sonuç doğurur, ikisi doğurmaz.

Sonuç doğuran teslimler:

a) "Mukaddemin aynının tesliminin, lazımın aynını sonuçlaması"

Örnek:

"Eğer bu namaz sahih ise namaz kılan abdestli demektir."

"Bu namazın sahih olduğu bilinmektedir."

"Öyleyse namaz kılan abdestlidir."

Hissi şeylerden örnek:

"Eğer bu siyah ise bir renk demektir",

"Bunun siyah olduğu bilinmektedir",

"Öyleyse bu renktir".

b) Lâzımın çelişiğinin (nakîz) teslimi, mukaddimin çelişiğinin sonuçlar.

Örnek:

"Bu namaz eğer sahih ise namaz kılan abdestlidir",

"Namaz kılanın abdestsiz olduğu bilinmektedir",

"O halde namaz sahih değildir".

"Eğer göz önünde olmayan şeyin (ğâib) satımı sahih ise, böyle bir satım, sarih ilzam ile bağlayıcı olur",

"Bu şekildeki satımın sarih ilzam ile bağlayıcı olmadığı bilinmektedir",

"O halde, bu satım sahih değildir".

Bu nematın cümleye delalet yönü şöyle gösterilebilir:

"Muhale götüren şey muhaldir", "Bu muhale götürüyor", "O halde, bu da muhaldir".

"Bârî Sübhanehu arş üzerinde yerleşmiş olsaydı, ya arşa eşit, ya ondan büyük, ya da küçük olurdu",

"Bunların hepsi muhaldir",

"Muhale götüren şey de muhaldir",

"Bu muhale götürmektedir",

"O halde bu da muhaldir".

Sonuç doğurmayan teslimler:

Sonuç vermeyen teslim, lazım'ın aynının teslimidir.

"Namaz sahih ise namaz kılan abdestlidir",

"Namaz kılanın abdestli olduğu bilinmektedir",

Bundan namazın sıhhati veya fesadı lazım gelmez. Zira namaz, başka bir illet yüzünden de fasid olabilir.

Aynı şekilde, mukaddemin çelişiğini teslim de, lazımın aynını ve çelişiğini intac etmez. Şayet biz "Namazın sahih olmadığı bilinmektedir" diyecek olursak bundan namaz kılanın abdestli veya abdestsiz olduğu sonucu çıkarılamaz.

Bu nemattan netice gerekmesinin mahiyeti şudur;

Bir şey bir şeye lazım kılındığında, melzumun lazımdan daha genel olmayıp, ona eşit veya daha özel olması gerekir. Daha özel olduğunda, daha özelin sabit olması, zaruri olarak daha genelin sabit olmasını gerektirir. Zira, siyahın sübutundan, rengin sübutu lazım gelir. Bizim 'lazımın aynının teslimi' sözüyle kastettiğimiz budur.

Daha genelin sabit olmaması (intifâ), zaruri olarak daha özelin de sabit olmamasını gerektirir. Zira, rengin sabit olmamasından, siyahın sabit olmaması lazım gelir. Bizim 'lazım'ın nakizinin teslimi' sözüyle kestittiğimiz de budur. Ancak, daha genelin sübutu, daha özelin sübutunu gerektirmez. Rengin sübutu, siyahın sübutunu gerektirmez. Bunun içindir ki biz, lazım'ın aynının tesliminin sonuç doğurmayacağını söyledik.

[I, 42] Daha özelin sabit olmaması, daha genelin ne sabit olmamasını ne de sabit olmasını gerektirir. Şöyle ki, siyahın nefyedilmiş olması, rengin nefyedilmiş olmasını ve sübutunu gerektirmez. Bizim "Mukaddemin çelişiğinin teslimi asla sonuç doğurmaz" sözüyle kastettiğimiz de budur.

Daha özelin, daha genele lazım kılınması ise hatadır. Mesela "Eğer bu bir renk ise, bu siyahlıktır" demek böyledir.

Eğer lazım mukaddeme eşit ise, bundan dört teslim doğar.

Örnek:

Eğer muhsanın zinası var ise recm vaciptir.

Fakat muhsanın zinası vardır,

Öyleyse recm vacibtir.

Fakat recm vacibtir.

Öyleyse muhsanın zinası vardır.

Fakat recm vacib değildir.

O halde muhsanın zinası mevcud değildir.

Fakat muhsanın zinası mevcut değildir.

Öyleyse, recm vacib değildir.

Aynı şekilde bir tek illeti bulunan her malûl böyledir.

Örnek:

Eğer güneş doğmuş ise gündüz mevcuttur.

Fakat güneş doğmuştur.

Öyleyse gündüz vardır.

Fakat gündüz vardır.

Öyleyse güneş doğmuştur.

Fakat güneş doğmuş değildir.

Öyleyse gündüz var değildir.

Fakat gündüz mevcut değildir.

O halde güneş doğmuş değildir.

Üçüncü Nemat = Teânüd metodu

Bu, bir öncekinin zıddıdır. Kelamcılar bunu 'sebr ve taksim' olarak adlandırırlar. Mantıkçılar ise buna 'ayrık şartlı (eş-şartiyyu'l-munfasıl)' bir öncekine de "bitişik şartlı (eş-şartıyyu'l-muttasıl)' adını verirler.

Bu teânüd metodu da, iki öncül ve bir sonuca racidir.

Örnek:

Alem ya kadim, ya hadistir. Bu iki önermeden oluşmuş bir öncüldür.

İkinci öncül ise, bu iki önermeden birini veya zıddını teslim etmektir. Bundan kuşkusuz bir netice lazım gelir. Bunda dört teslim sonuçlanabilir. Şöyle ki;

Fakat alem hâdistir.

Öyleyse kadim değildir.

Fakat o kadimdir.

Öyleyse hadis değildir.

Fakat o hadis değildir.

Öyleyse kadimdir.

Fakat o kadim değildir.

Öyleyse hadistir.

Genel olarak ifade etmek gerekirse, birbirine zıt ve mütekabil iki kısımda, yukarıda geçtiği gibi, tenakuz şartları bulunursa, bunlardan birinin isbatı, diğerinin nefyini, birinin nefyi diğerinin isbatını gerektirir. Önermenin iki kısma münhasır olması şart değildir. Aksine şart olan, kısımlarının tastamam bulunmasıdır. Eğer üç kısmı var ise, deriz ki, sayı ya eşit, ya az, ya da çok olur. İşte üç kısım dediğimiz budur. Fakat bunlar hasredicidir. Bunlardan birinin isbatı, diğer ikisi-

nin nefyini sonuçlar. Birinin isbatı, doğrunun diğer ikinin muayyen olmayan birine münhasır olduğunu sonuçlar. Bunda, birinin nefyini sonuçlamayan ise, onun mahsur olmamasıdır. Mesela, "Zeyd ya Irak'tadır ya da Hicaz'dadır" sözünü alırsak, bu iki ihtimalden birinin isbatı, diğerinin nefyini gerektiren türdendir. Fakat birinin ibtali, diğerinin isbatını sonuçlamaz. Çünkü Zeyd'in başka bir bölgede olması mümkündür.

Allah'ın görülmesini varlık illeti ile isbat eden kişinin sözü, biz o söz için zoraki bir açıklama getirmezsek, neredeyse bu ikisine de münhasır değildir. Şöyle ki, Allahın görülebileceğini sahih gören kişinin sözü, şu ihtimallerden uzak değildir;

a) Ya onun cevher olması, ki bu araz ile batıl olur.

b) Ya onun araz olması, ki bu cevher ile batıl olur.

c) Ya onun siyah veya renk olması, ki bu hareket ile batıl olur.

Bu farklı şeylerin varlıktan başka ortaklıkları kalmaz. Bu ise hasredici değil- [, 43] dir. Zira, varlıktan başka, araştırıcının müttali olamadığı daha başka ortak bir durum olabilir. Mesela görenin herhangi bir tarafında olması gibi. Bu iptal edilirse, umulur ki bu iptal, başka bir anlamdan ötürüdür. Ancak manaların hasrı tekellüf edilip, vücud dışındaki şeylerin hepsi nefyedilirse, bu takdirde sonuc doğrulabilir.

İşte bunlar burhanların şekilleridir. Bu beş şekilden birine irca edilemeyen her delil, elbette sonuçsuz kalır. Bu hususuların, daha uzun açıklamasını Mihakku'n-Nazar ve Mi'yaru'l-İlm adlı kitaplarımızda yaptık.

2. Burhanın Maddesi

Burhanın maddesi, gömlek için kumaş, koltuk için ağaç ne ise burhan için o olan öncüllerdir. Yani gömlek için kumaş ne ise, burhan için öncüller odur. Bizim zikrettiğimiz şeyler ise, gömlek için dikiş, koltuk için koltuğun şekli mesabesindedir. Nasıl ki, her cisimden kılıç ve koltuk edinilemezse (zira ağaçtan gömlek, kumaştan kılıç, kılıçtan koltuk edinilemiyorsa), aynı şekilde, her öncülden, sonuç verici bir burhan elde edilemez. Aksine sonuç verici burhan, eğer matlûb yakînî ise ancak yakînî öncüllerden, eğer matlûb fıkhî ise, zannî öncüllerden meydana gelir.

Yakîn'in özünü anlayabilmen için, önce onun kendi nefsindeki anlamını, sonra da yakîn'i elde etmeye yarayan aleti anlayabilmen için de yakînin müdrekini zikredelim.

Yakîn'in şerhi:

Nefis, herhangi bir önermeyi doğrulamaya eğilim gösterir ve tatmin olursa, bunun üç hali vardır.

Birinci halet:

Yakinen bilmek ve kesin kanaat hasıl etmek. Buna ikinci bir kesinlik daha eklenir ki, bu da bunun sahihliğine kesin kanaat getirmesinin kesin olması ve o konudaki yakînî bilgisinin bir unutma, yanılgı ve karıştırma olmadığını yakînen bilmesi, dolayısıyla da birinci ve ikinci yakîninin sıhhatinde yanılgıyı mümkün görmemesi ve ikinci yakîninin sıhhati birinci yakîninin sıhhati gibi olmasıdır. Daha doğrusu hatadan emin ve mutmain olmasıdır. Hatta kendisine bir peygamberin mucize göstererek buna zıt bir şeyi iddia ettiği anlatılsa, hiç gecikmeksizin bunu nakleden kişiyi tekzib etmeli, hatta onun yalancı olduğuna kesin gözüyle bakmalı, veya bunu söyleyen şahsın peygamber olmadığına ve bu kişinin mucize sandığı şeyin 'harikulade bir şey (muhrıka)' olduğuna kesin gözüyle bakmalıdır. Kısaca bunlar kendisini kuşkuya düşürmemeli, hatta, onu söyleyene ve nakledene gülüp geçmelidir. Eğer aklına, kendi itikadının zıddını ortaya çıkaracak bir sırrı Allah'ın bir peygambere bildirmesinin imkan dahilinde olduğu gelebiliyorsa, nefsin itikadı yakîn bir itikad değildir. Mesela "Üç altıdan azdır", "Bir şahıs, aynı zamanda iki yerde olamaz", "Bir şey, bir durumda hem kadîm hem hâdis, hem var hem yok, hem sakin hem hareketli olamaz" sözlerimiz böyledir.

İkinci halet:

Nefsin, o önermeyi hiçbir duymayacak ve çelişiğini hissetmeyecek bir kesinlikle tasdik etmesi. Şayet çelişiğini hissedecek olsa bile, ona kulak vermeyi kabullenmesi imkansız olmalıdır.

Fakat o önerme sâbit olsa ve kulak verse ve inancının çelişiği, kendisine, kendince insanların en âlimi olan peygamber ve sıddîk gibi bir kişiden nakledilse bu nakil o kişide (nefiste) bir duraksama (tavakkuf) meydana getirebilir. Biz böylesi inancı 'kesin inanç (itikad cezmen)' olarak adlandıralım. Müslüman, Yahudi ve Hiristiyanların halk tabakasının dinleri ve inanışları (mütekâdât) hususundaki inançlarının çoğu böyledir. Hatta, kelamcıların çoğunun, kendi mezheblerinin deliller yoluyla üstün ve muzaffer olduğu yönündeki inançları da böyledir. Onlar, hem mezhebi hem de delili çocukluktaki hüsnüzan ile kabul ettiler ve bu mezhebe göre yetişip onda karar kıldılar. Araştırma ve incelemesinde küfre ve İslama olan eğilimi eşit olan bağımsız düşünceli kişi yok denecek kadar azdır. [I, 44]

Üçüncü halet:

Çelişiğini gerek hissetsin gerekse hissetmesin, nefsin bir şeyde sükun bulup onu tasdik etmesi. Fakat, çelişiğini hissetmesi halinde, tab'ı onu kabulden kaçmaz. İşte bu tür inanç, 'zann' olarak adlandırılır. Zannın, eksiklik veya fazlalığa kayma yönünden sayılamayacak kadar çok dereceleri vardır.

Güvenilir (âdil) birinden bir şey duydan kimsenin kalbi (nefs) bu duyduğuna yatar (sükun). Aynı şeyi ikinci birinden duyarsa sükûnu (kalp yatması) artar. Buna üçüncü biri daha eklenirse sükun ve kuvvet artar. Buna, özellikle bu kişilerin

doğruluğu hususunda bir tecrübe eklenirse, kuvvet artar. Buna bir karine (ipucu) eklenirse, mesela korkutucu bir şeyden haber veriliyor, yüzleri sararıyor ve davranışlarında düzensizlik ortaya çıkıyorsa zann iyice artar. Böylece zann, azar azar yükselir ve tevatür sınırına ulaştığında bilgiye (ilim) dönüşür. Hadisçiler bu hallerin çoğunu bilgi ve yakîn olarak adlandırırlar ve hatta sahih hadis kitaplarında (sıhâh) bulunan haberlerin ilim ve ameli gerektirdiğini söylerler. Bir kaç muhakkık alim dışında hemen herkes ikinci haleti de 'yakîn' olarak adlandırmışlar ve birinci halet ile ikinci halet arasında ayırım gözetmemişlerdir. Doğru olan, birinci haletin 'yakîn', ikinci haletin ise 'yanılgı yeri (mazınnetü'l-ğalat)' olmasıdır.

Sen yukarıda geçen şartlar muvacehesinde oluşturma şekline riayet ederek, birinci yaklaşıma (zevk) göre yakîni öncüllerden bir burhan oluşturduğunda, netice zaruri ve yakînî olur ve bu neticeye güvenmek caiz olur. İşte bu, yakin'in açıklamasıdır.

Yakîn'in kaynaklarına (Medâriku'l-Yakîn) gelince; yakîn ve kesin inancın kaynağı (müdrek) olduğu tevehhüm edilen şeylerin tamamı yedi kısma münhasırdır.

1) Evveliyyât: (İlk/Zaruri bilgiler)

Evveliyyat terimiyle sırf aklî olan, yani bizzat aklın, his ve tahayyülden yardım almaksızın vardığı ve bunları tasdik üzere yaratıldığı şeyleri kasdediyorum. Mesela insanın kendi varlığını bilmesi, bir şeyin hem hâdis hem kadîm olamayacağını, iki zıddan biri tasdik edildiğinde diğerinin yalanlanmış olacağını, ikinin birden çok olduğunu bilmesi böyledir.

Genel olarak söylemek gerekirse, bu önermeler (kaziyyeler), varlığından itibaren akılda çizilmiş (mürtesim) olarak bulunmaktadır. Hatta akıllı kişi, ne zaman yenilendiklerini bilmeksizin bunları halen bilmekte olduğunu zanneder. Bu bilginin meydana gelmesi, aklın varlığı dışında başka herhangi bir şeye bağlı değildir. Zira 'var', akılda bir tekil olarak, 'kadîm' bir tekil olarak ve 'hâdis', bir tekil olarak çizili bulunmaktadır. Müfekkir kuvvet bu tekilleri bir araya toplar ve bir kısmını diğer kısmına nisbet eder. Mesela Müfekkir kuvvet, "Kadim hadistir" der ve akıl bunu yalanlar; "Kadim hadis değildir" der, akıl bunu tasdik eder. Öyleyse evveli bilgi, sadece, tekillerin şekillendiği bir zihne ve bunları birbirine [I, 45] nisbet eden bir müfekkir kuvvete muhtaçtır. Akıl, zaruri bir biçimde bu nisbeti tasdik veya tekzibe yönelir.

2) Batınî Müşahadeler:

İnsanın kendi açlık, susuzluk, korku ve sevinmesini, kısaca beş duyusu olmayanların da idrak edebileceği bütün iç halleri bilmesi böyledir. Bunlar beş duyudan olmadığı gibi, aklî de değildir. Aksine, akıl olmaksızın hayvan da bu şeyleri kendi nefsinde idrak eder. Çocuk da böyledir. Halbuki evveli bilgiler, hayvanlar ve çocuklar için değildir.

3) Dış duyulurlar (el-Mahsûsât ez-Zâhire, Hislerle algılanan görünür şeyler):

Mesela "Kar beyazdır", "Ay yuvarlaktır", "Güneş ışık vericidir" sözleri böyledir. Bu tür bilgi açıktır fakat aşırı uzaklık, aşırı yakınlık veya gözün zayıflığı gibi gelip geçici sebepler yüzünden, görme için yanılgı söz konusu olabilir. Sağlam göz için yanılgı sebebleri sekizdir. Aynada olduğu gibi yansıma yoluyla ve billur ve camın arkasındakinin görülmesinde olduğu gibi kırılma (in'itâf) yoluyla olan görmelerde ise, yanılgı sebebler ikiye katlanır. Bu ilavede bunların derinlemesine incelenmesi mümkün değildir. Bundan bir numune anlamak istersen gölgenin ucuna bak! Sen onu hareketsiz olarak görürsün. Halbuki akıl, onun hareketli olduğuna hükmeder; Yıldıza bak! Sen onu hareketsiz olarak görürsün. Halbuki o hareketlidir; Gelişmesinin başındaki çocuğa ve bitkiye bak! O her an tedrici olarak bir büyüme ve gelişme içinde olduğu halde sen onu duruyor olarak görürsün. Bunun örnekleri pek çoktur.

4) Tecrübî Şeyler:

Buna 'ıttırâdu'l-âdât' da denilir.

Ateşin yakıcı olduğuna, ekmeğin doyurucu olduğuna, taşın aşağıya düştüğüne, ateşin yükseldiğine, şarabın sarhoş edici olduğuna, sakmonya'nın müshil olduğuna hükmetmen böyledir.

Tecrübî bilgiler, onu tecrübe eden açısından yakînîdir. İnsanlar, tecrübe hususundaki farklılıkları yüzünden bu tür bilgilerde ihtilaf etmişlerdir. Doktorun, sakamonyanın müshil olduğunu bilmesi, senin suyun kandırıcı olduğunu bilmen gibidir. Bilen açısından, mıknatısın demiri çektiğine hükmetmek de böyledir. Mıknatısın çekici olması, hislerle algılanabilen şeylerden değildir. Çünkü hissin müdreki, bu taşın yere doğru düşmesidir. Her taşın düştüğüne hükmetmek ise, bir muayyen hakkında kazıyye değil, genel kaziyyedir. Birinin bir sıvı görüp, onu içerek sarhoş olması ve bu sıvı cinsinin sarhoş olduğuna hükmetmesi de böyledir. His ancak, muayyen bir içme ve sarhoş olmayı idrak edebilir. Hepsi hakkında hüküm vermek ise akıla aittir. Fakat his aracılığıyla ya da hissetmenin birbiri ardına tekerrür etmesi yoluyla. Çünkü ilk defa ile ilim hasıl olmaz.

Bir yeri ağrıyan kimse, ağrıyan yerine bir sıvı dökse ve ağrısı gitse, ağrıyı giderenin bu sıvı olduğu bilgisi bu kişi için hasıl olmaz. Zira, bu ağrının tesadüfen gitmiş olması muhtemeldir. Daha doğrusu bu kişi, ağrıyan yerine ıhlas suresini okuyan ve akabinde ağrısı zail olan kimse gibidir. Belki bu kişinin aklına ağrının tesadüfen gittiği gelebilir. Bu iş farklı durumlarda bir kaç defa tekrarlansa, nefiste bir yakîn yerleşir ve müessirin o olduğu bilinir. Ateşle ısıtılanın soğuğu izale [I, 46] edici olmasının, ekmeğin açlık elemini izale edici olmasının hasıl olması gibi. Bunu düşündüğün zaman, aklın buna his üzerinde tekrarından sonra, kendinde şekillenen, farkına dahi varmadığı, hafî bir kıyas vasıtasıyla nail olduğunu anlarsın. Çünkü o, ona dönüp bakmamış ve onu bir sözcükle meşgul etmemiştir. Akıl

âdeta şöyle der: "Şayet bu sebeb onu gerektiriyor olmasaydı, pek çok şeyde bu ıttırad etmezdi (düzenli olarak cereyan etmezdi). Ve şayet bu tesadüf olsaydı, bir çok ihtilaf olurdu. Bu şu anda; sebeblerin ve ıttıradu'l-âdât tabir edilen müsebbiblerin telazümünün anlamı hususunda büyük bir kutubu harekete geçirmektedir. Biz bunun derinliğine *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı kitabımızda işaret ettik.

Amaç, tecrübi bilgileri hissî bilgilerden ayırmaktır. İşlerin tecrübesi hususunda kafa yormayan kişiyi, bir çok yakini şeyleri kaybeder ve bu yakini şeylerden lazım gelecek olan neticeler onun için zorlaşır. Artık bunları onları bilen ma'rifet ehlinden istifade eder. Bu, tıpkı, kör ve sağırın, hissi mukaddimelerden sonuçlanan bir çok bilgiyi kaybetmesi (elde edememesi) gibidir. Ta ki kör, burhan ile güneşin yerden büyük olduğunu bilebilsin. Bu iş, hissi mukaddimelere dayanan hendesî delillerle bilinmektidir. İşitme ve görme, bir çok bilgileri elde etme ağı olduğu için, Allâh, kitabında bir kaç yerde bu ikisini gönül (fuâd) ile birlikte zikretmiştir.

5) Mütevatir Bilgiler:

Mekke'nin varlığını, Şafii'nin varlığını, beş vakit namazın sayısını bilmemiz, hatta, Şâfiî mezhebine göre, müslümanın zimmî karşılığında öldürülmeyeceğini bilmemiz böyledir. Bu, his ile algılananın ötesinde bir durumdur. Çünkü hisse ait olan yalnızca, Mekke'nin varlığını haber veren kişinin sesini duymaktır. Onun doğruluğuna hükmetmek ise akıla aittir. Aklın aleti, duyma'dır. Hatta mücerred duyma değil duymanın tekerrür etmesidir. Bilgiyi gerektirecek sayı, belli bir sayıya münhasır değildir. Bunu belli bir sayıya hasretme külfetine giren aşırılıktadır. Aksine o, tecrübenin tekrarlanması gibidir. Tecrübenin her bir tekerrürü, ne vakit olduğunun farkına varılmaksızın, zannın bilgiye dönüşmesine kadar devam eden ayrı birer şehadettir. Tevatür de aynen bunun gibidir.

Buraya kadar olan bilgi kaynakları, burhanlara öncül olmaya uygun hakikî yakînî bilgi kaynaklarıdır. Aşağıda zikredilecek olanlar ise böyle değildir.

6) Vehmiyyât:

Bu, mesela vehmin, "Her mevcudun, yönüne işaret edilebilen olması gerekir. Çünkü aleme ne bitişik ne de ayrı, ne dahil, ne hariç olmayan bir mevcud muhaldir ve bir şeyin, altı yönün bundan hali olduğuna kesin gözüyle bakılarak isbat edilmesi muhaldir. Bu hüküm, beynin orta boşluğundaki bir kuvvetin işidir. Bu kuvvet, 'vehmî kuvvet' olarak adlandırılır. Bu kuvvetin işi, hislerle algılanan şeylere mülâzemet, mütabaat ve onlarda tasarruf etmektir. Aşina olduğu duyulurlar uyarınca (doğrultusunda) olmayan her şeye karşı, tabiatında (yapısında) bir kaçma ve inkar vardır. Tab'ın, "Alemin ötesinde, dolu-boş hiç bir yer yoktur" diyen kişinin sözünü yadırgaması da bu kabildendir. Bu iki önerme, vehmî yalancı [I, 47] iki önermedir. Hiç bir yönde bulunmayan bir mevcudu isbatı etmeyi gerekli kılan akli delillerle fazla haşir neşir olman sebebiyle belki birinci önermeyi yalanlama

yönünde ünsiyetin husule gelmiş olabilir. Delilleri ile az ilgilenmiş olman sebebiyle ikinci önermeyi yalanlamaya ünsiyetin olmayabilir. İyice düşündüğün zaman vehmin inkar ettiği 'boşluk ve doluluğun nefyedilmesi' hususunun mümkün olmadığını anlarsın. Çünkü boşluk, kesin burhanlar ile batıldır. Çünkü bunun bir anlamı yoktur. Doluluk ise kesin deliller ile sonludur. Zira sonsuz cisimlerin bulunması imkansızdır. Bu iki asıl sabit olursa, alemin ötesinde doluluk ve boşluk olmadığı bilinir.

Bu önermeler her ne kadar vehmî olsalar da, nefiste bunlar "Bir şahıs iki mekanda olamaz" sözünde olduğu gibi kesin ilk bilgilerden (el-evveliyatu'l-kat'iyye) ayrışmazlar. Aslında, tıpkı aklî evveliyata şehadet ettiği gibi buna da ilk fıtrat (evvelu'l-fıtrat) şehadet etmektedir. Fıtratın kesinlikle şehadet ettiği her şey doğru değildir. Aksine doğru olan, sadece, akıl kuvvetinin şehadet ettiği şeylerdir. Aklın kaynağı da yukarıda zikredilen beş kaynaktır.

Nefis için bu vehmiyatın yalanlığı ancak akıl delili (delîlu'l-akl) ile ortaya çıkar. Delilin bilinmesinden sonra da vehmin tartışması kesilmez. Aksine o tartışmasını (niza) devam ettirir.

Eğer dersen ki; "Peki ben bununla sâdıka arasına ne ile temyiz edeceğim. Fıtrat, bunun ikisini de kesinlemektedir. Bundan kurtuluş (eman) ne zaman sağlanır?".

Bilesin ki, bu nokta, bir çok insanın helak olup, safsata yaptıkları ve araştırma/incelemenin (nazar) yakîn bilgi ifade ettiğini inkar ettikleri bir çıkmazdır (varta). Bunlardan bazıları, yakîn'i talep etmenin imkansız olduğunu söylemişler ve delillerin denkliğine (tekâfu'u'l-edille) kail olup, delillerin denkliği ile yakîn'i iddia etmişlerdir. Bir kısmı ise, yine delillerin, duraksama mahallinde olan şeylerle denkliği sebebiyle 'yakînen biliş (teyakkün)' olmayacağını söylemişlerdir.

Bu çıkmazın örtüsünün kaldırılması uzun izahlar gerektirmektedir. Biz bununla meşgul olmayacağız ve şimdi sana vehmi yalanlamada yarlanabileceğin iki yol göstereceğiz;

Birinci yol, 'cümelî' olup, vehmin varlığı, kudret, ilim ve irade hususunda kuşku duymamandır. Bu sıfatlar nazariyattan değildir. Şayet vehmin kendisini vehme arzedecek olursan, vehim onu da inkar eder. Çünkü vehim, kendisine arzedilen vehim için bir boy, bir miktar ve bir renk talep eder ve bunları bulamayınca da onu kabulden kaçınır. Şayet vehmi, kudret, ilim ve iradenin zatını düşünmekle mükellef tutacak olursan, vehim bunlardan her biri için bir miktar ve müfred bir mekan tasvir eder. Şayet onun için bu sıfatların bir cüzde veya bir cisimde toplandığını varsaysan, sanki o, yüzü üzerine çekilmiş ince bir örtüymüş gibi, bunlardan bir kısmının, diğer bir kısmına intibak ettiğini takdir eder ve bunlardan bir kısmının diğer kısımla tamamen bütünleşebileceğini (ittihad) takdir edemez. O, belki cisimleri müşahade eder ve konum itibariyle mütemeyyiz ol-

dukłarını görür ve her iki şey hakkında bunlardan birinin, konum itibariyle diğerinden mütemeyyiz olduğuna hükmeder.

İkinci yol; tek tek meseleler hakkında bir kıstas olup, vehmin bütün önermelerinin yalancı olmadığını bilmendir. Bu önermeler bir şahsın iki mekanda bulunmasının imkansızlığınnda akıla muvafakat eder. Hatta hendesî, matematiksel ve his ile idrak edilen bilgilerin hiçbirinde tartışmaya girmez. Sadece, duyulurlar (mahsûsât) ötesi bilgiler hususunda tartışır. Çünkü bu önermeler gayri mahsusatı mahsusat ile temsil eder. Zira mahsusattan olmayan şeyleri, ancak mahsusat gibi olması durumunda kabul eder.

Vehim her ne zaman duyulur olmayan üzerinde inceleme yaparsa, vehmin [48] yalancılığını anlama hususunda aklın başvuracağı çare, yakînî öncülleri alarak, vehmin bunlar hususunda kendisine muvafık olması için bunları, yukarıda zikrettiğimiz burhan düzenine uygun olarak düzenlemektir. Vehim, misallerde geçtiği ve hendesî şeylerde olduğu gibi, yakînî öncüller bu şekilde dizildiğinde bundan neticenin lazım geleceğine muvafakat eder. Bunun, bununla onun arasında bir hakim ve bir mizan olduğunu görürsün. Eğer vehim, öncüllerine muvafakat ettiği ve düzeninin sıhhatını kabul ettiği bir delilin sonucunu kabulden saparsa, bunun sebebinin, vehmin tabiatındaki bu gibi mahsusat harici şeyi idrakten bir eksiklik olduğu anlaşılır. Bu kadarla yetin. Açıklamanın tamam olabilmesi için sözün uzatılması gerekir.

7) Meşhûrât:

Bunlar, ya herkesin ya çoğunluğun ya da faziletli grupların şahitliği sebebiyle doğrulanması gerekli övülmüş görüşlerdir. Mesela, "Yalan çirkindir", "Suçsuza acı çektirmek çirkindir", "Küfranı nimet çirkindir", "Nimet verene şükretmek ve ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kalmış olanları kurtarmak güzeldir" gibi sözler böyledir. Meşhurat bazen doğru, bazen yanlış olur. Burhan öncüllerinde bunlara dayanmak caiz değildir. Bu önermeler ne evvelîdir ne de vehmîdir. İlk fıtrat da bunlara hükmetmez. Aksine bunların kabulü, daha çocukluğun evvelinden itibaren arız olan bir çok sebeble nefiste kök salar. Bunlar çocuk üzerinde tekrarlanır, çocuk bunlara itikat etmekle mükellef tutulur ve bunlar ona güzel gösterilir. Bazen, barış içinde olma ve iyi geçinme düşüncesi bunları kabule sevkeder. Bazen de bunlar şefkat ve yaratılış inceliğinden kaynaklanır. Nitekim sen, hayvan boğazlamanın çirkinliğini tasdik eden, etlerini yemekten kaçınan insanları görürsün. Şefkat ve rikkat üzere yaratılmış nefisler, bunları kabul etmeye daha yatkındır. Bazen de çok istikra bunları tasdik etmeye sevkeder. Bazen ise, önerme doğrudur, fakat doğruluğu dakik bir şart iledir. Zihin bu şartı iyi kavramaksızın önermenin doğruluğunu tekrarlamaya devam eder ve neticede bu önerme nefsinde yerleşir. Mesela, "Tevatür ilim gerektirmez. Çünkü tek tek ahad haberler ilmi gerektirmemektedir. Dolayısıyla bunların toplamı da ilim gerektirmez. Çünkü bu toplam, ahad üzerine bir ziyade yapmaz" diyen kişinin durumu böyledir. Bu yan-

lıştır. Çünkü, tek kişinin sözü, tekbaşına kalma şartıyla ilim gerektirmez. Tevatür durumunda ise bu şart yok olur. İnce oluşu sebebiyle bu şart gözden kaçırılır ve bu mutlak olarak tasdik edilir. Aynı şekilde, "Allah her şeye güç yetirir" sözü de böyle tasdik edilir. Halbuki Allah, yine bir 'şey' olan kendi zatını ve sıfatlarını yaratmaya kadir değildir. Fakat Allah her şeye, bu şeylerin kendi nefsinde mümkün olmaları şartıyla kadirdir. Bu şart gözden kaçırılır ve bu söz dilde sık sık tekrarlandığı için ve bu sözün ince şartı gözden kaçırıldığı için, mutlak olarak tasdik edilir.

Meşhuratı tasdik etmenin birçok sebebi olup, bu sebepler büyük hataların çıktığı yerlerdendir.

Kelamcıların ve fakihlerin kıyasların pek çoğu mücerred şöhret sebebiyle teslim ettikleri 'meşhur öncüller'e dayanmaktadır. Bunun içindir ki, onların kıyaslarının, çelişik sonuçlar doğurduğunu ve şaşırıp kaldıklarını görürsün. [I, 49]

"Peki, meşhur ile sadık arasındaki fark ne ile idrak edilir?" dersen, diyeceğim şudur: Sen, hiç bir kimseyle muaşerette bulunmadığını, hiç bir din ehline karışmadığını, işitilip uyulan hiç bir şeye ünsiyet peydâ etmediğini, bir ıstıslah ile edeplenmediğini ve bir üstadın ve mürşidin eğitiminden geçmediğini farzederek "Adalet güzeldir", "Yalan çirkindir" diye kişinin sözünü evveliyyatı gerektiren fıtrî ilk akıla arzet ve kendi nefsini de bu sözden kuşkulanmakla mükellef tut! Sen buna güç yetirebilirsin ve bunun yapılabilir olduğunu da göreceksin. Sana asıl zor gelecek olan, şu anda onların zıddı bir durum üzerinde bulunduğun bu takdirlerdir. Tok iken açlığı takdir etmek güçtür. Aynı şekilde halen kendisinden ayrı olduğun, her durumun takdiri böyledir. Fakat bunda maharet kesbedince kuşkuya düşmen mümkün olur. Şayet sen, nefsine ikinin birden çok olduğundan kuşkulanmayı yüklesen bu kuşkulanma yapılabilir değildir. Hatta, alemin dolu ve boş bir yere kadar ulaştığı hususundaki kuşku da gerçekleştirilemez. Bu vehmî bir yalandır. Fakat vehmin fıtratı bunu iktiza eder, diğerini ise aklın fıtratı iktiza eder.

Yalanın çirkin olmasına gelince, bunu ne vehmin ne de aklın fıtratı gerektirir. Bunu gerektiren, insanın alışageldiği adetler, ahlak ve ıstıslahlardır. Bunlar kaçınılması gereken karanlık bir çatışmadır (muaraza).

Burhan düzenlenmesinde kullanılacak olan öncüller hususunda bu kadar izah yeterlidir. Yanılgı yerlerinden kaçınıldıktan sonra beş kaynaktan (medarik-i hamse) elde edilen bilgiler, burhan yapımı için uygun olur. Vehmin yanılgısından elde edilenler elbette buna uygun düşmez. Meşhûrat ise zannî fıkhiyyat ve cedelî kıyaslar için uygun olup, elbette ki yakîn ifade etmeye uygun değildir.

C. LEVAHIK [İKİNCİ DERECEDEN ÖLÇÜLER]

1. Fasıl: Bilgilerin bütün kısımlarından delil ve talil sunma sırasında dillerin konuştuğu şeylerin bizim yukarıda zikrettiğimiz çeşitlere raci olduğunu ve bu çeşitlere raci olmadığında delil olmayacağını beyan hakkındadır.

Delil, eğer bu nazıma uygun olmayarak zikredilmişse, bunun sebebi ya araştırıcının bilgisinin eksikliğidir ya araştırıcının iki öncülden birini açıklığı yüzünden ihmal etmesidir ya karıştırmanın araştırıcının dikkatinden kaçacak biçimde bu delilin içerisinde olmasıdır ya da bazı çeşitleri bir tek sözün siyakında icmalen toplayıp terkip etmesidir.

Açıklığı yüzünden iki mukaddimeden birinin terkine örnek:

Bu uygulama daha ziyade, söz uzatmaktan kaçınmak amacıyla fıkhî konularda ve karşılıklı konuşmalarda olmaktadır. Mesela, "Buna recm gerekir. Çünkü bu, muhsan olduğu halde zina etmiştir" sözü böyledir. Halbuki kıyasın tamam olabilmesi için şöyle söylenmelidir: "Muhsan iken zina eden herkese recm gerekir", "Bu kişi, muhsan iken zina etmiştir". ("Öyleyse ona da recm gerekir") Fakat yaygın olarak biliniyor olduğu için ilk öncül terk edilmiştir.

"Alem sonradan var edilmiştir" sözü karşısında, 'niçin' denildiği zaman "Çünkü alem, caizdir (mümkün)" denilip bununla yetinilmesi de böyledir. Halbuki bunun tamamı şöyledir: "Her caizin bir faili vardır", "Alem caizdir", "Öyleyse onun da bir faili vardır". [I, 50]

Yine şığar nikahı ile ilgili olarak "Şığar nikahı fasiddir", "Çünkü o, yasaklanmıştır" der. Halbuki bunun tamamı şöyledir: "Yasaklanan her şey fasiddir", "Şığar nikahı yasaklanmıştır", "O halde o da fasiddir". Bu örnekte birinci öncülü, tartışmalı olduğu için terketmiştir. Şayet birinci öncülü açıkça belirtseydi, hasım tartışmalı olduğu gerekçesiyle bu öncüle itiraz edebilecekti.

Bazen de, birinci öncülü, bir keresinde açıklığı sebebiyle terkettiği gibi, bu defa da kafa karıştırma (telbis) amacıyla terk eder. Kur'an delillerinin çoğu bu şekilde olur. Mesela "Şayet yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı bu ikisi de bozulurdu" (Enbiya, 22) ayeti böyledir. Halbuki buna "Malumdur ki, yer ve gök fesada uğramamıştır" sözünün de eklenmesi uygun olurdu.

Yine "[Eğer onların dedikleri gibi, başka tanrılar olsaydı] onlar arşın sahibine gitmenin yolunu ararlardı" (İsra, 42) ayeti de böyledir. Bunun tamamı şöyledir: "Malumdur ki, onlar arşın sahibine yol aramıyorlar".

Öncülün telbis yüzünden terkedilmesine örnek:

"Fulan senin hakkında hainlik yapıyor" denilir. Sen 'Niçin' dediğinde ise

"Çünkü o senin düşmanınla fısıldaşıyordu" der. Bunun tamamı şöyledir: "Düşmanla fısıldaşan kişi, düşmandır", "Bu kişi, düşmanla fısıldaşıyor", "O halde, o da düşmandır". Şayet bunu açıkça belirtmiş olsaydı, zihin, düşmanla fısıldaşan kişinin belki ona nasihat ediyor olabileceğine ve belki onu kandırmaya çalışıyor olabileceğine, dolayısıyla düşmanla konuşan kişinin düşman olmayacağına dikkat çekebilirdi.

Bazen de ikinci öncül terkedilir ki bu 'hakkında hüküm verilen'in (mahkumun aleyh) öncülüdür.

Örnek:

"Fulan kişi ile içli dışlı olma" denilir. Sen, 'Niçin' dediğinde sana şöyle der: "Çünkü hasetçilerle içli dışlı olunmaz". Bunun tamam olabilmesi için şu ilavenin yapılması gerekir: "Bu hasetçidir", "Hasetci ile içli dışlı olunmaz", "Öyleyse bu adamla içli dışlı olunmaz".

Kafa karıştırmayı amaçlayan kişinin yapacağı şey, hasmı gaflete ve cehalete düşürmek için kafa karıştırmanın yer aldığı öncülü terketmektir. Bu birinci nazım açısından yanlıştır. Ancak, ikinci ve üçüncü nazımda söz konusu olabilir.

Örnek:

"Her kahraman zalimdir" denildiğinde 'niçin' diye sorulur ve buna cevaben "Çünkü Haccac, kahramandır ve zalimdir" denilir. Bunun tamamı şöyledir: "Haccac kahramandır", "Haccac zalimdir", "Her kahraman zalimdir". Bu nazım, sonuç doğurmaz. Çünkü, üçüncü nazımdan genel bir netice elde edilmek istenmektedir. Biz üçüncü nazmın, sadece, özel netice doğurabileceğini açıklamıştık. Bu, üçüncü nazımdandır. Çünkü, 'mahkumun aleyh' olması sebebiyle her iki öncülde de tekrarlandığı için Haccac 'illet'tir. Bundan çıkacak olan sonuç şudur: "Bazı kahramanlar zalimdir".

İşte, bütün mutasavvıfların veya bütün fakihlerin fesadına hükmedenlerin yanılgısı buradandır. Zira bazılarında fesadı görmüş ve kıyasını şöyle düzenlemiştir: "Fulan fakihtir (mütefakkıhtir)", "Fulan fasıktır", "Öyleyse bütün fakihler fasıktır". Böyle bir sonuç gerekmeyip "Bazı fakihler fasıktır" şeklinde bir sonuç gerekir.

Bu gibi yanılgılar fıkıhta sıklıkla olur. Fakih muayyen bir konu hakkında bir hüküm görür ve bu hüküm ile genel üzerine hükmeder. Mesela şöyle der: "Buğday yiyecek maddesidir", "Buğday ribevidir", "O halde yiyecek maddesi ribevidir".

Genel hatlarıyla söylemek gerekirse, illet hükümden ve netice hususunda mahkumun aleyhten daha özel olduğu sürece, bundan ancak 'cüz'i sonuç' lazım gelir. Üçüncü nazımın anlamı budur.

İllet, mahkumun aleyhten genel ve hükümden özel veya ona eşit ise, bu bi-

rinci nazımdan olur. Bundan dört önermenin yani 'olumlu genel (el-mûcibe el-âmme)', 'olumlu özel, 'olumsuz genel (en-nâfiye el-âmme)' ve 'olumsuz özel' önermelerin sonuçlanması mümkündür.

İllet hem hükümden hem mahkumun aleyhten genel olduğu sürece, bu ikinci [I, 51] nazımdan olur ve bundan ancak olumsuz netice elde edilir, müsbet (icab) netice ise elde edilmez.

Her bir nemattan oluşturulmuş karışık düzenler (muhtelitât).

"Bâri Teâla eğer arş üzerinde ise, ya ona eşit, ya ondan büyük, ya da ondan küçüktür", "Her eşit, küçük ve büyüğün bir miktarı vardır (mukadder)", "Her miktarı olan, ya cisimdir ya cisim değildir", "Miktarı olan şeyin cisim olmaması batıl olduğundan, onun cisim olduğu sabit olur", "Bundan Bâri teâlanın cisim olması lazım gelir", "Bâri'nin cisim olması muhaldir", "Öyleyse, Bâri'nin arş üzerinde olması muhaldir".

Bu siyak, karışık olarak, hem birinci, hem ikinci, hem de üçüncü nazımlara şamildir. Bunu tahlil ve tafsile muktedir olamayan kişi, belki de bunun tafsilleri ve katları arasında bulunan telbisin yerini anlayamaz. Müfredleri bilen kişinin, karışık örnekleri o müfredlere irca etmesi mümkündür. Bu bakımdan bir istidlali sözle ifade etmenin tasavvur olunabilmesi ancak yukarıda zikrettiklerimize başvurularak mümkündür.

İkinci Fasıl: İstikrâ ve temsîlin zikrettiğimiz hususlara raci olduğunun beyanı

İstikrâ (tümevarım), hükmünü, bu parçalara şamil olan bir şeye verebilmek için, cüz'i şeyleri tek tek incelemekten ibarettir. (Parçalara dayanarak parçaları içine alan genel bir hükme ulaşmaktan ibarettir).

Örnek:

"Vitir namazı farz değildir, çünkü binek üzerinde kılınabilmektedir", "Farz namaz, binek üzerinde eda edilemez".

Burada "Farz namazın binek üzerinde eda edilemeyeceğini nereden biliyorsunuz" denilirse, deriz ki "Biz bunu tümevarım yoluyla biliyoruz. Zira, biz, kaza, eda, nezredilmiş vb. gibi farz namazların binek üzerinde eda edilmediklerini gördük. Ve buradan hareketle, hiçbir farz namazın binek üzerinde eda edilemeyeceğini söyledik".

Bunun delalet yönü ancak birinci nazım ile tamam olur. Birinci nazıma şöyle dökülür; "Her farz namaz, ya kaza, ya eda, ya da nezirdir", "Hiçbir kaza, eda ve nezir namazı, binek üzerinde eda edilmez", "Öyleyse hiçbir farz namaz binek üzerinde eda edilemez".

Ancak bu yol kusurlu olup, zannî konular için uygun olsa da katî konular için uygun değildir. Kusur, 'ya edâdır' sözündedir. Çünkü bunun hükmü 'hiç bir edânın, binek üzerinde yapılamayacağı'dır. Hasım buna mani olabilir. Zira, ona göre vitir namazı, vacib bir edadır ve binek üzerinde eda edilebilir. Hasım ancak, eda içerisinden, beş vakit namazı teslim edebilir. Vitir namazı ise, hasıma göre altıncı bir namazdır. Bu yüzden hasım şöyle diyebilir: "Sen incelemende vitir namazının hükmünü istikra ettin mi? ve onu nasıl buldun?". Eğer sen "Ben vitir namazının binek üzerinde eda edilmediğini gördüm" dersen, hasım bunu teslim etmez. Yok eğer, vitir namazını araştırmadıysan, senin için yalnızca bazı eda çeşitleri açıklık kazanmış olur. Böylece, ikinci öncül genel olmaktan çıkıp özel'e dönüşmüş olur. Bu da sonuç vermez. Çünkü biz, birinci nazımdaki ikinci öncülün, genel olması gerektiğini açıklamıştık.

Bunun içindir ki, "Alemin sanatkarı cisimdir, çünkü her fail cisimdir", "Alemin sanatkarı faildir", "Öyleyse lemin sanatkarı cisimdir" diyen yanlışa düşmüştür. Bu kişiye niçin "Her fail cisimdir" dedin denilirse, der ki; "Ben, terzi, yapı ustası, ayakkabıcı, haccâm, demirci ve diğer failleri araştırdım, hepsinin cisim olduğunu gördüm". Ona, "Peki alemin sanatkarını da araştırdın mı, yoksa araştırmadın mı? Eğer araştırmadıysan, faillerin hepsini değil bir kısmını araştırmış ve bazı faillerin cisim olduğunu görmüşsün demektir. Böylece de ikinci öncül, özel olmuş olur ve sonuç doğurmaz. Eğer Bâriyi araştırdıysan onu nasıl buldun? Eğer 'onu da bir cisim olarak buldum' dersen, tartışma konusu zaten budur. Sen bunu öncüle nasıl koyuyorsun!" denilir. Bununla sabit oluyor ki; Eğer istikra tam ise, birinci nazma racidir ve kat'hi şeyler için uygun olur. Eğer istikra tam değilse, sadece fıkhi konular için uygun olur. Çünkü, çoğunluk her ne zaman bir nemat üzerinde bulunur ise, diğerinin de böyle olduğu zanna galip gelir. [I, 52]

Üçüncü Fasıl: Neticenin öncüllerden lazım geliş yönü:

Bu 'vechu'd-delîl' olarak adlandırılır. Bu durum, zayıflara karışık gelir ve delilin vechinin, medlulün aynı mı yoksa gayrı mı olduğunu kestiremezler.

Diyoruz ki: Müfekkir kuvvetin bir araya getirip, birini diğerini nefy veya isbat ile nisbet ederek akıla arzettiği her iki tekil karşısında aklın tavrı iki şıktan biri olur; Akıl bunu ya tasdik eder ya da tasdikten kaçınır. Eğer akıl bunu tasdik ederse, bu, vasıtasız bililen 'evvelî bilgi' olur ve bunun inceleme/araştırma, delil, hile ve düşünme olmaksızın bilindiği söylenir. Bunların hepsi aynı anlamdadır. Eğer akıl bunu tasdik etmezse, tasdikin ancak bir vasıta ile olabileceği umulur. Bu vasıta ise, hükme nisbet edilip, hüküm kendisinden haber olan ve mahkumun aleyhe nisbet edilip, mahkumu aleyh kendisinden haber olan ve bunun sonucunda tasdik edilen şeydir. Bundan, zaruri olarak, hükmün mahkumun aleyhe nisbetinin tasdiki lazım gelir.

Açıklaması:

Biz akıla, "Nebizin haramlığına hükmet" dediğimizde akıl, bunu tasdik etmeksizin 'bilmiyorum' der. Biz anlarız ki, zihinde bu önermenin iki tarafı, yani 'haram' ve 'nebiz', buluşmuş değildir. Öyleyse, bir vasıtaya ihtiyaç vardır. Öyle vasıta ki akıl hem bunun nebizde varlığını tasdik belki tasdik edebilir ve hem de bu vasıta için haramlık vasfının varlığını tasdik edebilir, dolayısıyla da matlubu tasdik etme durumunda kalır. Bunun için de şu yola başvurulur: "Nebiz, sarhoş edici midir?" denilir. Eğer akıl bunu tecrübe yoluyla öğrenmişse, 'evet' der. Arkasından "Sarhoş edici şey haram mıdır?" denilir. Eğer bunu işitme yoluyla elde etmişse ki bu 'müdrek bis-sem"dir, 'evet' der. son olarak da "Eğer bu iki öncülü tasdik ettiysen, kuşkusuz üçüncüyü yani nebizin zaruri olarak haram oluşunu da tasdik etmen lazım gelir" deriz. Artık aklın bunu tasdik etmesi ve tasdiki kabullenmesi gerekir.

Eğer sen, sonuncu önermenin önceki iki önermeden hariç olmadığını ve o ikisine bir ilave getirmediğini söylersen, bilesin ki; bu tevehhümün bir yönden doğru, bir yönden yanlıştır. Yanlışlık şudur; Bu, üçüncü bir bir önermedir. Çünkü "Nebiz haramdır" sözün, hem "Nebiz sarhoş edicidir" sözünden hem de "Sarhoş edici, haramdır" sözünden başkadır. Tam tersine bunlar, değişik üç öncüldür ve bunlarda kesinlikle tekrar yoktur. Aksine, çıkan (lazım) netice, bu sonucu gerektiren öncüllerden başkadır.

[I, 53] Doğruluk yönü ise şudur; "Sarhoş edici, haramdır" sözün, genel bir ifade olup sarhoşedicilerden biri olan nebiz'i de içine almaktadır. Dolayısıyla "Nebiz haramdır" sözün bu sözün içerisine zaten vardır, fakat fiilen değil kuvve olarak. Bazen, zihinde genel hazır bulunduğu halde, özel hazır bulunmayabilir. Şöyle ki, "Cisim boşlukta yer kaplayandır" diyen kişinin aklına o sırada, belki de, tilkinin boşlukta yer kapladığı, hatta boşlukta yer kaplaması bir tarafa, belki de tilki hiç gelmemiş olabilir. Öyleyse netice iki öncülden birinde, 'yakın kuvve' olarak bulunmaktadır. 'Yakın kuvve olarak var olan' bir şeyin 'fiilen var olan' bir şey olduğu zannedilmesin. Bilesin ki, bu netice, sırf iki öncülü bilmekle zihinde, kuvveden fiile geçmez. Bunun kuvveden fiile geçebilmesi için, iki öncülün zihinde hazır bulunması ve neticenin bu iki öncülde kuvve olarak var olma yönünü hatırında tutman gerekir. Bunu düşündüğün zaman netice fiile dönüşür. Zira, karnı şişmiş katıra bakan kişinin, onun hamile olduğunu tevehhüm etmesi uzak ihtimal değildir. Ona "Sen katırın soysuz olup, hamile kalamayacağını bilmiyor musun?" denir. O, 'Evet biliyorum' der. Ona bu defa "Peki sen bunun katır olduğunu biliyor musun?" denilir. O "Evet biliyorum" der. Bunun üzerine "Peki nasıl oluyor da, sen bunun hamile olduğunu tevehhüm edebiliyorsun!" denilince, bu adam, her iki öncülü bilmesine rağmen, bunu nasıl tevehhüm ettiğine şaşırır kalır. Zira, iki öncülün düzeni şöyledir: "Her katır soysuzdur", "Bu bir katırdır", "O halde bu da soysuzdur".

Karındaki şişliğin ise, birkaç sebebi vardır. Demekk ki, katırın karnının şişkin olması başka bir sebeb yüzündendir.

Neticenin zihinde husule gelmesinin özel sebebi, bu neticenin kuvve olarak öncülde bulunduğunu kavramak (tafattun) olduğundan, zayıflara müşkil gelir ve delilin vechinin, medlulün aynı mı yoksa gayrı mı olduğunu bilemezler. Doğrusu şudur ki, matlub, istintaç edilen medlulдür ve bu medlulün iki öncülde kuvve olarak varlığını kavramış olmaktan başka bir şeydir. Fakat bu kavrayışın hangi yolla, sonuçlanan medlulün sebebi olduğunda değişik bakış açıları vardır; mutezileye göre bu, tevellüd yoluyladır; filozoflara göre, neticenin makul suretleri bağışlayan faal akıl katından feyezan etmesi için iki öncülü kavrayışla birlikte hazır bulundurmaya kalbin kabiliyetli olması yoluyladır; Mutezilenin tevellüd görüşüne karşı çıkan ashabımızın çoğuna göre, öncüllerin neticeyi olması kaçınılmaz lüzum tarikiyle tazammun etmesi yoluyladır; Bazı arkadaşlarımıza göre ise, iki öncülün zihinde hazır bulunmasının akabinde, sonuçlanan medlulün Allahın kudretiyle hasıl olması yoluyla olup, iki öncülün sonucu içerdiğinin kavranması da Allahın, âdeti -incelemenin tamamlanması akabinde yaratmayabilmesi sebebiyle yırtılması tasavvur olunacak bir biçimde- icra etmesi yoluyladır. Kimilerine göre ise, bu, onu hadis bir kudrete nisbet etmeksizin, daha doğrusu ona kulun kudreti taalluk etmeyecek bir biçimde olur. Kulun kudreti dahilinde olan ise, sadece, iki öncülü hazırlamak ve bu iki öncülün neticeyi içeriş yönünü, neticenin yalnızca kuvve olarak bu ikisinde bulunuş anlamı üzere mütalaa etmektir. Neticenin fiile dönüşmesine gelince, kulun kudreti buna taaluk etmez. Bazılarına göre de, bu, güç dahilinde olan bir kesbdir.

Bu konudaki doğru görüş, başlamış bulunduğumuz şeye uygun düşmez. Maksad, inceleme/araştırma üzerindeki örtüyü kaldırmak ve delilin yönünün ne olduğu, medlulün ne olduğu, sahih nazarın ne olduğu ve fasid nazarın ne olduğu gibi hususları açıklamaktadır. Kitapların bu konuda sadra şifa olmayan uzun açıklamalarla dolu olduğunu görürsün. Bunların açıklanması ancak bizim takip [I, 54] ettiğimiz yol ile olur. Senin, alışılagelmiş meşhur söze ilgi duymayıp alışılagelene aykırı bile olsa, açık ve faydalı söze ilgi duyman gerekir.

Nazarı inkar edenlerin bir müğalatası:

Nazarı inkar edenler şöyle derler: "Nazar ile talep ettiğin şey, senin için malum mudur değil midir? Eğer malumun ise, bulduğun halde nasıl taleb ediyorsun? Eğer talep ettiğin şeyi bilmiyorsan, bulduğun zaman, onun senin aradığın şey olduğunu nasıl anlayacaksın? Sen kaçmış köleyi onu tanımayan birinden nasıl sorarsın. Çünkü o, köleyi bulsa bile, bunun soran kişinin aradığı olduğunu anlayamaz".

Diyoruz ki; sen delilini (şüphe) düzenleyişte hata ettin. Bir kere, senin bu taksimin hasredici (hâsır) değildir. Zira "biliyor musun, bilmiyor musun" dedin. Halbuki burada üçüncü bir kısım daha vardır. O da "ben onu bir yönden tanıyo-

rum, bir yönden biliyorum, bir yönden bilmiyorum" şeklindedir. Burada 'tanıma (ma'rifet)' ile 'bilme'den (ilim) başka bir şeyi kastediyorum. Ben, matlubun cüzlerinin müfredatını marifet ve tasavvur yoluyla biliyorum. Matlub neticeyi, fiilen değil kuvve olarak biliyorum yani, neticeyi fiilen tasdik etmek benim kuvvetim dahiyindedir. Neticeyi bir yönden bilmiyorum. Yani onu fiilen bilmiyorum. Şayet bilfiil bilseydim onu talep etmezdim. Ve onu bilkuvve bilmeseydim, onu bilmeyi arzulamazdım. Zira, bilgisi kuvvemde olmayan şeyin husule gelmesi -tıpkı iki zıddın biraraya gelmesi gibi- imkansızdır. Şayet, marifet ve tasavvur yoluyla onun münferid parçalarını anlamış olmasaydım, bulduğum şeyin matlubum olduğunu bilemezdim. Bu kaçmış köle gibidir. Ben kaçmış kölenin zatını tasavvur yoluyla biliyorum. Onun yerini ve evde olup olmadığını arıyorum. Ve evde oluşunu marifet ve tasavvur yoluyla anlıyorum, yani, 'ev'i tekil olarak, 'oluş'u tekil olarak anlıyorum ve 'evde oluş' bilkuvve biliyorum. Yani, kuvvemde onun evde oluşunu tasdik bulunmaktadır. Ben bunun, görme duyusu yönünden bilfiil meydana gelmesini talep ediyorum. Onun evde olduğunu gördüğüm zaman, evde olduğunu tasdik ederim. İşte bulduğumda, alemin hadis oluşunu talebim de böyledir.

Dördüncü Fasıl: Burhanın, 'burhan-ı illet' ve 'burhan-ı delalet' diye ikiye ayrılması.

Delalet burhanı, iki öncülde tekrarlanan şeyin malum ve müsebbeb olmasıdır.

İllet ve malul mütelazımdır (aralarında sebeb-sonuç ilişkisi vardır). Sebeb ve müsebbeb, mûcib ve mûceb de böyledir. İllet ile malule istidlal ettiğin zaman, bu burhan burhan-ı illettir. Malul ile illet'e istidlal ettiğin zaman ise, burhan, burhan-ı delalettir. İki malulden biri ile diğerine istidlal etmen de böyledir.

Kıyas-ı illetin duyulurlardan örneği, yağmura, bulut ile, Zeydin tokluğuna yemek yemesi ile istidlal etmen dir.

Şöyle dersin:

"Çok yemek yiyen şu anda toktur", "Zeyd çok yemek yemiştir", "Öyleyse o toktur".

Eğer şöyle dersen; "Her tok, çok yemiştir", "Zeyd toktur", "O halde Zeyd çok yemiştir" bu 'delalet burhanı' olur.

[I. 55] Kelamdan örnek:

"Muhkem bir fiilin faili alimdir", "Alem, muhkem bir fiildir", "Öyleyse, alemin faili âlimdir".

İki neticeden biriyle, diğerine istidlal etmenin fıkıhtan örneği:

"Zina, hısımlık hürmeti (hürmetu'l-musahare) gerektirmez. Çünkü mahremiyeti gerektirmeyen her cinsel ilişki hürmeti de gerektirmez", "Zina mahremiyeti

gerektirmemektedir", "Öyleyse hürmeti de gerektirmez".

Hürmet ve mahremiyet, biri diğerinin illeti olmayıp, ikisi de bir illetin sonucudur. İki neticeden birinin husule gelmesi, aynı illet vasıtasıyla diğer neticenin de husûle geldiğini gösterir. Çünkü, birinci netice illete mülazim olduğu gibi, ikinci netice de illete mülazimdir. Mülazime mülazim olan şey de kuşkusuz mülazimdir. Kurnazlık (Firaset) istidlallerinin hepsi, iki neticeden biriyle diğer neticeye istidlal kabilindendir. Hatta koyunun kürek kemiğindeki kırmızı çizgiler ile, o sene kan akıtılacağına (yani kurban kesileceğine) istidlal edilmesi, 'eskime' ile 'eskitme'ye istidlal edilmesi böyledir. Bu ancak bir sebebten sadır olan neticelerin telazümü yoluyla mümkün olur.

Aklî idrakin ilkeleri (medariku'l-ukûl) konusunda bu kadar açıklama ile yetiniyoruz. Çünkü bu açıklama fıkıh usûlü ilmine bir ilave mesabesindedir. Daha fazla açıklama isteyenler *Mihakku'n-Nazar* ve *Mi'yaru'l-İlm* adlı kitaplarımıza başvursun.

Şimdi biz, fıkıh usûlü ilminin medarı olan dört kutup ile meşgul olalım.

Hamd, yalnızca Allah'a, salat ve selam O'nun en hayırlı kulu Muhammed'e, âline ve bütün arkadaşlarına.

Bismillahirrahmanirrahim

Birinci Kutup: HÜKÜM (SEMERE)

I. Hükmün Hakikatı,

II. Hükmün Kısımları,

III. Hükmün Rükünleri,

IV. Hükmü Ortaya Çıkaran Şeyler

I. HÜKMÜN HAKİKATI

Bu başlık altında bir önbilgi ve üç mesele yer almaktadır.

Önbilgi:

Hüküm, bize göre, Şâri'in, mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabıdır. Haram, hakkında 'terkedin', 'yapmayın' denen şeyler; vâcib, hakkında 'yapın', 'terketmeyin' denen şeyler; mübah, hakkında 'dilerseniz yapın, dilerseniz terkedin' denen şeylerdir. Şâri'den böyle bir hitap yoksa, hüküm de yoktur. Bunun için diyoruz ki; akıl, bir şeyin güzelliğine (husn) veya çirkinliğine (kubh) hüküm veremediği gibi nimet verene şükretmeyi de gerektirmez. Kısaca Şer'in vürûdundan önce fiillerin hükmü yoktur.

Şimdi bu meseleleri tek tek ele alalım.

Mesele: (Husun-Kubuh)

Mutezile, fiillerin 'güzel (hasen)' ve 'çirkin (kabîh)' olmak üzere iki kısım olduğunu ileri sürmüş ve bunların idrak ediliş yollarını da şöyle açıklamıştır: [I, 56]

a) Bu fiilerden birkısmı, aklî zaruret (zarûretu'l-akl) yoluyla idrak edilir. Boğulmak üzere olanları ve ölmek üzere olanları kurtarmanın, nimet verene şükretmenin ve doğruluğun güzelliğini bilmenin güzel oluşu; nimete nankörlük etmenin (küfrân-ı nimet), suçsuza acı çektirmenin ve hiç bir amacı olmayan yalanın çirkin oluşu böyledir.

b) Birkısmı da aklî inceleme (nazaru'l- akl) yoluyla idrak edilir. Bir zararı ihtiva eden doğrunun güzelliği ve bir yarar ihtiva eden yalanın çirkinliği böyledir.

c) Bazıları ise, Sem' yoluyla idrak edilir. Namaz, hac ve diğer ibadetlerin güzel oluşu böyledir. Mutezile, bunların, -fahşaya engel olma ve tâate teşvik gibi- taşıdıkları zâtî bir vasıf sebebiyle diğer fiillerden ayrıldığını, fakat aklın bunu tek başına idrak edemeyeceğini iddia etmiştir.

Biz diyoruz ki, birisinin 'Şu güzeldir', 'Şu çirkindir' şeklindeki sözlerinin anlamı, güzellik ve çirkinlik'in anlamı anlaşılmadıkça anlaşılamaz. Zira, güzellik ve çirkinlik lafızlarının kullanımında birbirinden farklı üç kullanım (ıstılah) vardır. Bu itibarla, önce bu kullanımları kısaca açıklamak gerekir.

1) Halka ait yaygın kullanım:

Bu kullanıma göre fiiler;

a) Yapanın amacına uygun olan fiiller,

b) Yapanın amacına aykırı olan fiiller,

c) Yapanın amacına ne uygun ne aykırı olan fiiler olmak üzere üç kısma ayrılır.

Yapanın amacına uygun düşen fiiler, 'güzel', aykırı olanlar 'çirkin', ne uygun ne aykırı olanlar ise 'abes (boş, faydasız)' olarak adlandırılırlar. Bu kullanıma göre, fiil bir şahıs için uygun başka bir şahıs için aykırı ise, bu durumda bu fiil, uygun düşen açısından güzel, aykırı düşen açısından çirkindir. Mesela büyük bir hükümdarın öldürülmesi, hükümdarın düşmanları açısından güzel, dostları açısından ise çirkindir.

Bu anlayışta olan kişiler, kendi amaçlarına aykırı olduğu zaman, Allah'ın fiilini dahi çirkin görmekten çekinmezler. Bu yüzden feleğin, hiç bir gücü olmayan bir emir kulu olduğunu bildikleri halde, 'Yuvan yıkılsın felek!', 'Kahrolasıca zaman!' diyerek felek ve zamana (dehr) söverler. Bunun için Hz. Peygamber **"Dehr'e sövmeyin! Allah, o dehr'in kendisidir"**[1] demiştir.

Bunlara göre, güzel ve çirkin isimlerinin fiiler hakkında kullanımı, şekiller (suver, tip) hakkında kullanımı gibidir. Mesela bir şahsın tip veya sesinden hoşlanan kişi, bunun güzelliğine hükmeder. Öyle şahıslar vardır ki, bazı tabiatlar onlardan hoşlanır, bazıları nefret eder. Dolayısıyla aynı şahıs birine göre güzel, diğerine göre çirkin olabilir. Yine bazı insanlar esmer rengi güzel bulurken, bazıları çirkin bulur. Demek oluyor ki bunlara göre, güzellik ve çirkinlik, uygunluk (muvâfakat) ve aykırılıktan (münâferet) ibaret olmaktadır. Uygunluk ve aykırılık ise sübjektif (izâfî) olup siyah ve beyaz gibi değildir. Çünkü bir şeyin, Zeyd'e göre siyah, Amr'a göre ise beyaz olması tasavvur olunamaz.

---

1 لاتسبوا الدهر فإن الله هو الدهر. Ahmed, V, 299

2) Şer'in, yapanını övmek suretiyle güzel gösterdiği şeyin güzel olduğunu söylemek.

Buna göre, amaca uygun veya aykırı olsun, Allah'ın fiili her hâlükârda güzeldir. Şer'an, gerek nedb (mendup) gerekse îcâb (vacip) olarak, emredilen şeyler güzeldir. Mübâh ise güzel olmaz.

3) Fâilinin, yapabilme hakkı ve yetkisi olan her fiil güzeldir.

Bu kullanıma göre mübah, emredilen şeyler gibi güzeldir. Allah'ın fiili de her halükarda güzeldir.

Bu anlamların üçü de sübjektif vasıflardır ve hepsi de ma'kûldür. Güzel'i bu [I, 57] üç anlamdan her hangi birine göre kullanan kişiye bir kısıtlama getirilemez. Çünkü lafızlar hususunda tartışma olmaz. Buna göre, eğer Şer' (şer'î bildirim) varid olmamışsa, bir fiil diğerinden ancak uygun düşme ve aykırı olma yoluyla ayrılabilir. Uygunluk ve aykırılık ise fiilin zâtî bir vasfı olmayıp, bakış açılarına göre değişebilir.

Denirse ki:

Biz sizinle, ne bu sübjektif durumları ve ne de üzerinde anlaşma sağladığınız ıstılahlar hususunda tartışıyoruz. Fakat biz, zulüm, küfrân-ı nimet, yalan, cehalet vb. gibi bazı şeylerdeki güzellik ve çirkinliğin, güzel ve çirkin'in, aklın zarureti ile idrak edilebilen zâtî bir vasfı olduğunu iddia ediyoruz. Bunun için de, çirkin oluşları yüzünden bu şeylerden hiçbirini, Allah hakkında caiz görmüyoruz ve bunları Şer'in varid olmasından önce de akıllı kişilere haram sayıyoruz. Çünkü bu gibi şeyler, özleri itibariyle çirkindir. Akıllıların tamamı, herhangi bir duruma izafe etmeksizin, her halükarda, bunların yok edilmesinde hemfikir oldukları halde, bizim görüşümüze nasıl karşı çıkılabilir!?

Deriz ki:

Siz bu ifadenizle üç hususu tartışma gündemine getirmiş oluyorsunuz:

a) Çirkinliğin zâtî bir vasıf olduğu,

b) Bunun, akıllıların zaruri olarak bileceği şeylerden olduğu,

c) Akıllılar şayet bu hususta ittifak ederlerse, bu durumun, onun zaruri oluşuna kesin bir hüccet ve delil olacağı.

a) Çirkinliğin zâtî bir vasıf olduğu iddiası, makul olmayan bir gerekçeyle verilmiş keyfi hükümdür (tahakküm). Nitekim onlara göre, öldürme, öncesinde bir cinayet bulunmaması ve arkasından bir bedel (ıvaz) gelmemesi şartıyla, bizatihi kötüdür.[1] Zaten hayvanların kesilmesi ve avlanması da faydalanma gerekçesiyle caiz olmaktadır. Allah'ın buna izin vermiş olması Allah açısından çirkin değildir.

2. Burada Gazali, 'cinayet' sözüyle, hacc mevsiminde, kurban kesilmesini gerektirecek, yasak işlerden birini işlemiş olmayı; 'arkasından bir bedel gelmesi' sözüyle de, hayvanların öldürülmesinin meşru bir zevke müstenid olmasını kastediyor olsa gerektir

Çünkü Allah, onları buna karşı ödüllendirecektir.

Halbuki öldürmenin bizatihi bir hakikatı olup, bu hakikat, öncesinde bir cinayet bulunmasına veya arkasından bir yarar (lezzet) gelmesine göre değil, ancak, faydalara ve amaçlara nisbetle değişebilir. Aynı şekilde yalan da bizatihi kötü olamaz. Şayet yalan, -yerini onu öldürmek isteyen bir zalimden gizlemek suretiyle-, bir peygamberin hayatını kurtarma amacına yönelik ise, güzel, hatta vâcib olur ve terkeden günahkar olur. Zâtî vasıf, durumlara göre nasıl değişebilir! (Yani güzellik ve çirkinlik, fiilin zâtî vasfı olsaydı, bu şekilde değişemezdi)

b) Çirkinliğin akıllılarca zarûrî olarak idrak edileceği iddiası:

Biz sizinle bu hususu tartışabildiğimize göre, bunun zarûrî olduğu nasıl tasavvur olunabilir! Zaruri olsaydı hiç tartışmaya girmeksizin bizim de kabullenmemiz gerekirdi. Zaruri olan bir hususta, bunca akıllı insan tartışmaz.

Sizin "Siz zorunlu olarak biliyorsunuz ve buna muvafakat ediyorsunuz; Fakat tıpkı Ka'bî'nin[3] haberin mütevatirliği bilgisinin dayanağının inceleme/düşünme (nazar) olduğunu zannetmesi gibi, siz de bilginizin dayanağının Sem' (Şâri'den duyma) olduğunu zannediyorsunuz. Halbuki bilmenin kaynağında (müdreku'l-ilm) kapalılık ve karışıklık olabilir; bilginin (marifet) kendisinde ihtilaf etmek ise oldukça uzaktır. Bunda ihtilaf olmaz" şeklindeki sözlerinize karşı da şunları söyleriz;

Bu, tutarsız bir sözdür. Çünkü biz, Allah açısından, hayvanlara acı vermek güzeldir diyoruz, fakat bunun hayvanlar için bir cerime veya sevab olduğu kanaatinde değiliz. Bu da gösteriyor ki, biz sizinle bizzat bilginin kendisi hakkında tartışıyoruz.

c) Üçüncü iddianıza gelince; biz, akıllıların bu konuda hemfikir olduklarını kabul etsek dahi, bu ittifak çirkinliğin zaruriliğine bir hüccet olmaz. Zira, akıllıların buna mecbur oldukları kabul edilemez. Aksine bu ittifakın, zaruri olmayan bir şey üzerinde vuku bulmuş olması da mümkündür. Nitekim, insanlar, Yaratıcı'nın isbatı ve peygamber göndermenin cevazı hususunda ittifak etmiş, buna çok az kişi muhalefet etmiştir. Şayet, bunlar da çoğunluğa tabi olsalar bile, bu husus yine de zaruri olmaz.

Aynı şekilde, insanların bu inanç üzerinde ittifak etmeleri farklı hareket noktalarına dayanabilir. Kimileri, bu şeylerin çirkinliğine delalet eden Sem' delilinden hareketle; kimileri, doğrudan sem'î delilden hareketle değil, Sem' deliline göre davrananların yorumuna uyarak; kimileri de, dalalet ehli için varid olan şüpheden hareketle bu inanca ulaşmış olabilir. Bu farklı sebebler sonucunda oluşan ittifak, bunun zarurî olduğuna delalet etmediği, gibi bunun hüccet olduğuna da delalet etmez. Hatta şayet Şer', özellikle bu ümmetin toptan yanlışa düşebilme im- [I, 58]

3. Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Ka'bî el-Belhî (ö. 319). Mu'tezile'nin büyüklerinden biridir. Birçok konuda aykırı fikirleri vardır.

kanını kaldırmasaydı, bu ittifak hüccet bile olmazdı. Zira herkesin taklid'den ve şüpheden kaynaklanan bir yanlışa düşmesi uzak ihtimal değildir. Mülhidler arasında bu şeylerin çirkinliğine, zıtlarının güzelliğine kanaat getirmeyen kimseler varken akıllıların ittifakı nasıl iddia edilebilir!

Onlar (mutezile), şöyle bir gerekçeye dayanmışlardır:

Biz kesinlikle biliyoruz ki, bir kişi açısından doğru söylemek ve yalan söylemek eşit olsa, bu kişi eğer akıllı ise, doğruluğu tercih edip ona yönelir. Bu ancak doğruluğun güzelliği sebebiyledir, Nitekim, bölgeleri istila eden büyük bir hükümdar ölmek üzere olan zayıf birini görse, kendisi, sevap umabileceği hiç bir dine inanmıyor olsa da, ondan bir karşılık ve teşekkür beklemeksizin ve üstelik amacına uygun düşmediği ve hatta bu yüzden yorulabileceği halde onu kurtarmaya meyleder. Hatta akıllılar küfür kelimesini söylemeye, sırrı ifşa etmeye ve haddizatında amacına aykırı olan anlaşmayı bozmaya zorlanan kişinin ölümü göze almasının güzel olduğuna hükmederler. Kısaca, mekarim-i ahlakın ve nimete boğulmanın güzel karşılanması, -körükörüne inatçılık etme durumu hariç-, hiç bir akıllının inkar edemeyeceği şeylerdendir.

Cevap:

Biz bu yargıların halk arasında yaygın olduğunu ve yaygın kabul görüp övüldüğünü inkar etmiyoruz. Fakat bu kanaatlerin dayanağı, ya bir dine inanma (et-tedeyyün bi'ş-şerâi') veya belli amaçlardır. Allah açısından bu gibi amaçlar söz konusu olmadığı için, biz bu yargıları Allah hakkında kabul edemeyiz. İnsanların bu lafızları kendi aralarında cereyan eden hususlarda kullanmaları ise amaçlar doğrultusunda sürüp gider. Fakat bazan bu amaçlar dakîk olup, gizli kalabilir ve bunları ancak muhakkik (araştırmacı) kişiler farkedebilir. Biz bu konuda yanılgıya düşülebilen yerlere dikkat çekmek istiyoruz. Vehmin yanılgıya düşebildiği belli başlı üç nokta vardır.

Birinci yanılgı:

İnsan, başkasının amacına uygun düşmekle beraber kendi amacına aykırı olan bir şeye, diğer kişiyi dikkate almaksızın kötü diyebilir. Zira her tabiat, kendi nefsine düşkün olur ve başkalarını hakir görür ve dolayısıyla da kendi amacına aykırı olan şeyin mutlak olarak çirkinliğine hükmeder. Bu yargının menşei, başkalarını, hatta bizzat kendisinin bazı durumlarını hesaba katmamaktır. Nitekim, insan, bazı durumlarda, daha önceden çirkin saydığı bir şeyi, amaç değiştiğinde, güzel bulabilir.

İkinci yanılgı:

Bütün durumlarda maksada aykırı olup sadece nadir bir durumda aykırı ol-

mayan şeyi, vehim, -bu nadır durumu göz önüne almayarak hatta hatırına bile getirmeyerek- bütün hallerde aykırı görür ve mutlak olarak onun çirkinliğine hükmeder. Çünkü o şeyin çirkinlik halleri kalbini kaplamış ve nadir durum hatırından gitmiştir. Mesela insanın, yalanın çirkinliğine mutlak olarak hükmetmesi böyledir. Halbuki, böyle hükmederken, bir peygamberin veya velinin hayatını kurtarabilecek yalanı hiç göz önüne almamıştır.

Bir kimse bir şeyin çirkinliğine mutlak olarak hükmedip, bu hal üzere devam etse ve bu hüküm onun kulağında ve dilinde tekrarlanıp dursa, artık o kişinin nefsinde 'nefret ettirici bir çirkin bulma' iyice yerleşir. Şayet, bu nadir durum vuku bulacak olursa, uzun müddet 'çirkin bulma' üzerinde kalıp yetiştiği için nefsinde ona karşı bir yadırgama (nefret) hisseder. Çünkü, çocukluğundan beri kendisine, terbiye ve eğitim yoluyla, yalanın hiç kimsenin yeltenmemesi gereken çirkin bir şey olduğu telkin edilmiştir. Bu telkin yapılırken de, yalanın bazı durumlarda güzel olabileceğine dahi dikkat çekilmemiştir ki, yalana karşı nefreti, iyice yerleşsin ve 'nasıl olsa yalan çoğunluk hallerde çirkindir; bazan güzel de olabilir' diyerek ona yeltenmesin. Çocuklukta bir şeyi duymak, taş üzerine nakış işlemek gibidir. Çocuklukta duyulan şeyler, nefiste kök salıp yerleşir ve kişi, onu mutlak olarak tasdike yatkınlaşır. Bu böyledir, fakat mutlak olarak değil, çoğunluk durumlarda. Eğer kişinin hatırında yalnızca 'çoğunluk durumlar' varsa, bu 'çoğunluk durumlar kişi açısından 'bütün durumlar' gibi olur ve bu yüzden ona mutlak olarak inanır. [I, 59]

Üçüncü yanılgı:

Bu yanılgının sebebi, vehmin, hemencecik yanılsama'ya (aks) hükmetmesidir. Bir şey, bir şeye bitişik olarak görülünce, vehim, daha özelin, sürekli olarak, daha genele bitişik olduğunu ve daha genel'in ise, daha özel'e bitişik olması gerekmediğini dikkate almaksızın, o şeyin de diğerine bitişik olduğunu zanneder. Yılan tarafından sokulmuş olan normal bir insanın nefsinin, yılanı andıracak şekilde çeşitli renklerle boyanmış bir sicimden kaçması bu tür yanılgı için bir örnek olabilir. Çünkü bu kişi, çektiği acıyı bu şekil ile birlikte görmüş ve bu şeklin de acı ile birlikte bulunacağı vehmine kapılmıştır. Aynı şekilde, nefis, dışkıya benzettiğinde, baldan kaçınır. Çünkü tiksintiyi, sarı bir yaşlıkla birlikte görmüş ve dışkının sarı yaşlık ile birlikte bulunacağı vehmine kapılmıştır. Vehim öyle bir üstünlük sağlamıştır ki, kişi, bu vehmin asılsız olduğuna hükmetse bile, balı yemekte zorlanır. Fakat her ne kadar vehimlerin gerçekliği olmasa da, nefsin kuvvetleri, bu vehimler tarafından kolayca yönlendirilebilecek biçimde yaratılmıştır. Hatta kişinin yapısı (tab'), yahudi ismi verilmiş güzel bir kadından bile kaçar. Zira, bu ismi, çirkinlikle bitişik olarak görmüş ve çirkinliğin isme bitişik olduğunu zannetmiştir. Bunun içindir ki, sıradan halk kesiminden birine önemli aklî bir mesele serdettiğinde, onu hemen kabul eder. Ancak bu görüşün Eş'arîlere veya

Hanbelîlere veya Mutezilîlere ait olduğunu söylediğinde, eğer bunlar hakkındaki kanaati olumsuz ise, bu görüşü onaylamaz. Bu aslında özellikle sıradan halkın yapısı olmayıp, ilimle muttasıf olan pek çok akıllının yapısı da böyledir. Ancak, Allah'ın kendilerine doğruyu doğru olarak gösterdiği ve bu doğruya uymalarını takviye ettiği râsih alimlerin yapısı böyle değildir. Halkın çoğu ise, bir gerçekliği olmadığını bilmekle beraber, vehmin, nefislerini yönlendirmesine karşı koymazlar. Halkın yöneliş ve kaçınışlarının çoğu bu vehimler sebebiyledir. Çünkü vehim, nefis üzerinde etkili olabilmekte ve onu ele geçirebilmektedir. Bunun içindir ki, insan, kesinlikle hareket edemeyeceğini bildiği halde, içinde ölü bulunan evde gecelemekten kaçınır. Ölünün hareket edemeyeceğini bilmekle beraber, adeta her an hareket edebileceğini ve konuşabileceğini tevehhüm eder.

Tekrar konumuza dönersek; hiçbir dine inanmayan açısından, düşkün birini kurtarmanın, yüzüstü bırakmaya ağır basması, hemcins olmanın verdiği kalp inceliğiyle, bir insanın başına gelmiş bulunan sıkıntıyı gidermek içindir. Bu davranış, insanın yapısı gereğidir. Bunun sebebi, insanın kendisini bu musibete düçar olmuş, diğerini de kendisine yardım elini uzatmayan ve kendisinden yüz çeviren biri olarak takdir etmesi ve -o durumda iken- amacını aykırılığı sebebiyle bu tavrı çirkin görmesidir. Daha sonra gerçek hayata dönerek, ölmek üzere olan düşkün kişinin aynı çirkin görmeyi kendisi hakkında yaptığını takdir eder ve tevehhüm [I, 60] ettiği bu çirkinliği kendi nefsinden giderir. Bu, bir hayvan hakkında veya kalp inceliği olmayan biri hakkında varsayılsa, aynı şeylerin tasavvuru uzak ihtimaldir. Eğer tasavvur edilse bile, başka bir şey söz konusu olur ki, bu da yaptığı iyiliğe karşı övülme isteğidir. Eğer kalp inceliği olmayan bu adamın, kurtarıcının kendisi olduğunun bilinmediği, fakat bilinme beklentisi bulunan bir yerde olduğu varsayılsa, bu beklenti itici bir sebeb olabilir. Bu kişinin, bilinmesi imkansız bir yerde olduğu varsayılsa bile, nefsin yardım etmeye olan meyli kaybolmaz. Bu kişinin durumu, normal kişinin yapısının, çeşitli renklere boyanmış ipten kaçmasına benzer. Şöyle ki, bu kişi, bu suretin (kurtarma işinin), övülmeye bitişik olduğunu görmüş (yani birini kurtardığında övülmeyi yaşamış) ve övülmenin her halükarda bu suret ile birlikte olduğunu zannetmiştir. Aynı şekilde yılana benzetilmiş ipten kaçan kişi acının ip şekliyle bitişik olduğunu görmüş, yapısı acıdan nefret ettiği için, acıya bitişik olan şeyden de nefret etmiştir. Lezzetli bir şeye bitişik olan lezzetli; kerih bir şeye bitişik olan da kerihtir. Hatta insan, aşık olduğu kişi ile bir yerde oturmuş olsa, daha sonra oraya gittiğinde oranın diğer yerlerden farklı olduğunu nefsinde hissedecektir. Bunun için şair şöyle demiştir:

Ben diyarlara, Leyla'nın diyarı diye uğruyorum;

Bu duvarı şu duvarı öperek.

Benim kalbimi meftun eyleyen bu diyarlar değil,

Fakat, bu diyarlarda oturanın sevgisidir.

Yine İbnu'r-Rûmî' vatan sevgisinin sebebine dikkat çekerek şöyle demiştir:

İnsanlara vatanlarını sevdiren,
Kahramanların, orada yarattığı destanlardır.
Vatanlarını yad ettiklerinde, oradaki çocukluk
Zamanlarını hatırlayıp, ona özlem duyarlar.

Bu hususa delalet eden örneklerin sayısı çoğaltılabilir. İşte bütün bunlar, vehmin hükümlerindendir.

Küfür kelimesini terk uğruna, nefsi mutmain olarak, ölümü göze almaya gelince, şayet Şer' olmasaydı, akıllıların hepsi bunu güzel bulmayıp, belki de çirkin bulurlardı. Bunu ancak, ölümü göze alışına karşı sevab bekleyen veya buna karşılık kahramanlık veya din hususunda salabet ile anılıp övülmeyi bekleyen kişiler güzel bulur.

Tehlikeye atılan ve güç yetiremeyeceğini bildiği halde sayıca kendisinden fazla olan düşmana hücum eden ve onlardan kendisine erişecek elemi önemsemeyen nice kahramanlar vardır ki, bunu sırf, ölümden sonra bile olsa, övülmeyi tevehhüm ettikleri için yapmışlardır.

Sırrın gizlenmesi, ahdin korunması da aynı şekilde, taşıdıkları maslahatlar sebebiyle insanlar tarafından birbirlerine tavsiye edilmiş ve insanlar böyle davrananları övmüşlerdir. Bu hususta zararı yüklenen kişi, bunu övülmek beklentisiyle yapar. Övülmenin olmadığı bir yer varsayılsa, bu iş yine övülme ile bitişik olarak bulunur ve vehmin, lezzetli ile bitişik olana -her ne kadar bu iş lezzetden hali olsa da- meyli baki kalır.

Eğer, bu vehmin etkisi altında kalmayan, sevab ve övülme beklentisi olmayan biri varsayılsa, bu kişi, nefsini faydasız bir şey uğruna ölüme atmayı çirkin bulur ve böyle yapanları kesinlikle ahmak sayar. Bu gibi insanların ölümü hayata tercih edecekleri düşünülemez. Yalan ve varsaydıkları diğer bütün hususlar hakkındaki cevabımız bu minval üzeredir.

Sonra deriz ki: [I, 61]

Biz, normalde insanların, birbirleri hakkında zulüm ve yalanı çirkin gördüklerini inkar etmiyoruz. Ancak, bizim tartışmamız, Allah'a izafetle çirkinlik ve güzellik hakkındadır. Buna hükmeden kişinin dayanağı, gaibi şahit üzerine (görülmeyeni görülene) kıyas etmektir. Bu şekilde bir kıyas nasıl yapılabilir! Efendi, şayet köle ve cariyelerini birbirlerine düşecek halde bırakıp, engellemeye gücü yettiği halde, bunların kötülük işlemelerine seyirci kalırsa, bu davranış efendi açısından çirkin olur. Halbuki, Allah kullarını serbest bıraksa, bu tutum O'nun

4. Ali b. Abbas b. Cüreyc ö. 28

hakkında çirkin olmaz. Onların (Mutezilenin), 'Allah onları, kötülüklerden kendi başlarına uzak dursunlar ve bundan dolayı sevaba hak kazansınlar diye serbest bırakmıştır' şeklindeki sözleri boş laftır. Çünkü O, onların kötülüklerden uzak durmayacaklarını bilmektedir; bu durumda onlara kahren mi engel olacaktır! Acziyet ve güçsüzlük sebebiyle kötülüklerden uzak duran nice insanlar vardır ve bu durum, kötülükten vazgeçmeyeceklerini bile bile onlara imkan vermekten daha güzeldir.

Mesele: Nimet verene şükretmek aklen zorunlu mudur?

Mutezilenin aksine, nimet verene şükretmek aklen zorunlu (vâcib) değildir. Bunun delili, Allah'ın vâcib kılıp emrettiğinden ve terkine ceza tehdidi getirdiğinden başka vâcib olmamasıdır. Bu yönde bir hitab olmayınca, vücubtan bahsedilemez.

Bu konuda sözün özü şudur:

Akıl, nimet verene şükretmeyi, ya bir fayda için ya da bir fayda amacı olmaksızın gerektirir. Aklın bunu bir fayda olmaksızın gerektirmesi imkansızdır (muhal); çünkü aklın faydasız bir şeyi zorunlu görmesi abes ve sefihliktir. Eğer akıl şükretmeyi bir fayda için gerektiriyorsa; bu fayda, ya Mabûd'a yöneliktir -ki, bu imkansızdır, çünkü Ma'bûd, bütün amaçlardan yüce ve mukaddestir- ya da kula yöneliktir; kul için bu faydanın gerçekleşmesi de ya dünyada ya da ahırettedir. Şükretmenin, dünyada kul için bir faydası yoktur; aksine, kul, inceleme, düşünme, bilme ve şükretme uğraşısı sebebiyle yorulur ve bu yüzden birtakım şehvet ve lezzetlerden mahrum kalır. Şükretmenin, ahırette de ona faydası dokunmaz. Çünkü sevab, Allah'ın bir lütfu olup, Allah'ın vaadi ve haberiyle bilinir. Eğer kendisine bu yönde bir haber verilmemişse, kul, nimete şükretmesine karşılık kendisine sevab verileceğine nereden bilsin!

Burada, kulun, küfrân-ı nimet ettiğinde ve yüz çevirdiğinde, belki cezalandırılacağını hatırına getirebileceği ve aklın da, emniyet (kurtuluş) yoluna girmeye davet ve sevk edeceği söylenecek olursa, deriz ki; hayır! İş böyle değildir. Tam tersine, akıl kurtuluş yolunu gösterir ve sonra tab', o yola girmeye teşvik eder. Çünkü her insan, kendi nefsini sevme ve elemi kerih görme üzerine yaratılmıştır.

Sizin 'Akıl, davet (ve sevk) edicidir' sözünüz de yanlıştır. Bunun doğrusu; aklın, 'doğru yolu gösterici (hâdî)' olmasıdır. Sevkediciler ve davet ediciler ise, aklın hükmüne tabi olarak nefisten fışkırır.

Yine siz, 'İnsan, özellikle şükür ve marifete karşılık sevab alabilir' sözünüzde de yanılgıya düştünüz. Çünkü bu düşüncenin dayanağı, şükür tarafında, şükrü küfrandan ayıran bir amacın tevehhüm edilmesidir. Halbuki şükür ve nankörlük Allah Teâlânın ululuğuna nisbetle eşittir. Dahası, vehim kapısı açılacak olursa, belki de kişi, şükretse ve üzerinde düşünse bile nimetlerin sebeblerini Allah ha-

zırladığı için, Allah'ın yine de kendisine ceza verebileceğini hatırına getirebilir. Belki de Allah onu refaha ulaşsın ve türlü nimetlerden yararlansın için yaratmıştır; dolayısıyla kişinin kendisini sıkıntıya sokması, Allahın mülkünde O'nun izni olmaksızın tasarrufta bulunmaktır.

Onların (Mutezilenin) iki şüphesi (delil) vardır:

Birincisi; 'Akıllıların, şükrün güzelliği ve küfranın çirkinliği hususundaki ittifaklarını inkara yol yoktur' sözleridir.

Bu söz doğru kabul edilebilir (müsellem), fakat kendi haklarında. Çünkü onlar, şükretmekten hoşlanıyor, rahatlık duyuyorlar; nankörlük sebebiyle de üzülüyorlar. Halbuki, Allah Teâlâ açısından bu ikisi birbirine eşittir. Dolayısıyla masiyet ve taat de Allah açısından eşittir. Şöyle ki;

a) Evinin bir köşesinde ellerini oğuşturarak krala yakınlaşmaya çalışan kişi, kendisini küçük düşürmektedir. Kulların ibadeti de Allahın celaline nisbetle rütbe bakımından bundan daha aşağıdır. [I, 62]

b) Kralın, açlıktan ölmek üzere olan birine bir ekmek kırıntısı tasadduk etmesi ve bu kişinin bölgeleri dolaşıp insanların toplandığı yerlerde, krala bu iyiliğinden dolayı teşekkür etmesi, krala nisbetle çirkin ve aşağılayıcıdır. Allahın, kullarına olan nimetleri, makduratına oranla, ekmek kırıntısının kralın hazinesine olan nisbetinden daha da azdır. Çünkü, kralın hazineleri sonlu olduğu için, bu kırıntıların emsali ile tükenebilir. Halbuki Allah'ın makduratı, kullarına verdiğinin kat kat fazlası ile dahi son bulmaz.

İkinci şüpheleri de, onların "Vücub kaynaklarını Şer'e hasretmek peygamberlerin susturulmasına yol açar. Çünkü peygamberler mucize gösterdiklerinde, (dine) çağırılanlar derler ki: 'Sizin mucizelerinizi bakmak (itibara almak), bize ancak Şer' vasıtasıyla vâcibtir; yoksa ki, Şer', sizin mucizelerinize bakmamız (incelememiz) yoluyla sabit olmamaktadır. Siz, önce, mucizeye bakmamız gerektiğini bize isbat edin ki, öyle bakalım. Bakmadıkça da, bakmamız gerektiğini anlayamayız'. Görüldüğü gibi bu anlayış kısır döngüye yol açmaktadır" şeklindeki sözleridir.

Bu şüpheye iki yönden cevab verilebilir:

a) Birinci cevab, işin özü (tahkik) yönündendir. Siz, bizim, Şer'in kabul edilip yerleşmesinin, bakma'ya (inceleme) bağlı olduğunu savunduğumuzu zannetmekle yanılgıya düştünüz. Zira, vâcibin bir manası vardır; o da, bilinen veya vehmedilen bir zararı gidermek suretiyle, yapılması yapılmamasına ağır basan şeydir. Vücubun anlamı da, yapmanın yapmamaya ağır basmasıdır. Vacib kılan (Mûcib), 'müreccih'tir (ağır bastırıcı). Müreccih, Allah'tır; Peygambere öğreten ve ona, küfrün öldürücü bir zehir, masiyetin hastalık, taatin da şifa olduğunu insanlara öğretmesini emreden de O'dur. Allah müreccih, Peygamber ise haber vericidir (muhbir). Mucize, akıllıya tercihi bilme imkanı veren sebeb'tir. Akıl ise,

tercihi haber verenin doğruluğunu bilmenin aracıdır. Azabtan acı duyma, sevaptan hoşlanma üzere yaratılmış olan tab' (insan tabiatı) ise, zarardan sakınmaya teşvik eden 'sâik'tir (bâis, iç etken). Hitap geldikten sonra, tercih demek olan vacip kılma (icab)oluşur. Mucize ile teyid edilmek suretiyle de, inceleme yapan akıllı hakkında tercih imkanı doğar. Zira akıllı, bununla rüchânı bilmeye muktedir olur.

Yukarıda geçen 'Bilmedikçe bakmam, bakmadıkça da bilemem' sözü için şöyle bir örnek verilebilir: Baba, çocuğuna 'Arkana bak! arkanda, eğer dikkat etmezsen, sana saldırmak üzere olan yırtıcı bir hayvan var' dese, çocuk da, 'Arkaya dönmemin gerektiğini bilmedikçe, dönmem. Arkamda yırtıcı bir hayvan olduğunu bilmediğim sürece, arkama dönüp bakmam gerekmez. Arkama dönmedikçe de orada yırtıcı bir hayvan olduğunu bilemem' diye karşılık verse, baba ona, 'Sen bilirsin, arkana dönmeyi terketmen sebebiyle ölürsün ve bunda mazur da değilsin; çünkü inadı bırakıp arkana dönmeye muktedirsin' der.

Peygamber de aynı şekilde der ki: 'Ölüm arkanda. Eğer inanmayı ve taati terketmişsen sonrasında eziyet veren böcekler ve çok acı azap vardır. Bunu, gösterdiğim mucizeye en ufak bir bakışla anlayabilirsin. Eğer bakıp da itaat edersen kurtulursun. Gafil davranıp yüz çevirirsen, Allahın sana da ameline de ihtiyacı yok. Sen kendi kendine zarar vermiş olursun'. Bu yaklaşımda bir çelişki veya kısır döngü söz konusu değildir.

[I, 63] b) İkinci cevabı, onlara kendi görüşlerinde hareketle vereceğiz. Onlar, aklın mûcib (gerektirici) olduğunu söylemişlerdir. Halbuki akıl, özü itibariyle, hiç kimsenin ayrılamayacağı zaruri bir icabı gerektirmez. Çünkü, eğer böyle olsaydı, hiç bir akıllının aklı, vücubu bilmekten hali olamazdı. Aksine vücubun bilinebilmesi için, kafa yorma ve düşünme gereklidir. Şayet kişi, inceleme (nazar) yapmazsa, incelemenin vacipliğini de bilemez. İncelemenin vacipliğini bilmediği zaman da inceleme yapamaz. Bu durum, yukarıda geçtiği gibi, kısır döngüye götürür.

Denirse ki:

Akıllı insan, şu iki şeyi düşünmekten kendini alıkoyamaz:

a) Araştırıp düşünerek şükrettiği takdirde ödüllendirileceği,

b) Araştırmayı terkettiği takdirde cezalandırılacağı. Bunun hemen peşinden, kurtuluş yoluna girme düşüncesi belirir.

Deriz ki:

Bu düşünce hatırına gelmeksizin üzerinden yıllar geçmiş, hatta, 'Madem ki Allah açısından bu ikisinden biri diğerinden ayrı değildir; o halde, ne bana ne de Ma'bud'a faydası olmayan şeyler yüzünden niye nefsime eziyet edeyim' düşüncesine sahip olan nice akıllı kişiler vardır. Ayrıca, eğer bu iki düşünceden ayrı olmamak, bilmeye imkan verme hususunda yeterli olsaydı, Peygamber gönderilip,

mucize göstermek suretiyle davet ettiği zaman, bu düşüncelerin oluşması daha kolay olurdu. Hatta, Peygamberin uyarı ve sakındırmasından sonra, bu düşünce akıldan hiç çıkmazdı.

Biz, insan korkuyu hissettiği zaman, tab'ının onu kaçınmaya teşvik edeceğini inkar etmiyoruz. Bu hissetme de zaten, akıldan doğan teemmül sayesinde olmaktadır. Her ne kadar, kimileri vücubun göstericisini (muarrifu'l-vücûb), mûcib olarak isimlendirmişlerse de bu, mecazi bir kullanımdır. Kendisinde mecaz bulunmayan gerçek ise, mûcib'in Allah olduğudur. Yani, Allah, yapmayı terketmeye tercih ettirendir; Peygamber, haber veren'dir; Akıl 'tarif eden'dir; Tab', 'sevkeden'dir (bâis) ve mucize, 'tarifi mümkün kılan'dır.

En iyi bilen Allahtır.

Mesele: (Şer'in varid olmasından önce fiillerin hükmü)

Mutezileden kimileri, Şer'in vürudundan önce fiillerin 'mübahlık ' (ibâha) üzere olduğu; kimileri, 'haramlık' (hazr, yasaklık) üzere olduğu; kimileri de 'belirsizlik' (vakf) üzere olduğu görüşündedir. Herhalde bunlar, bununla, yukarıda açıklanan mezheblerine uygun olarak, gerek zarurî gerekse nazarî olarak, aklın güzellik ve çirkinliğine hüküm veremediği hususları kastetmişlerdir. Bu görüşlerin hepsi de batıldır.

Biz diyoruz ki; mübâh, ilmin bir bilen, zikrin bir zikreden gerektirmesi gibi, bir mübah-kılan (mübîh) gerektirir. Bu mübah-kılıcı, hitabıyla, yapma ve yapmama arasında muhayyer bırakan, Allah'tır. Eğer herhangi bir hitap yoksa, muhayyer bırakma (tahyir) olmayacağı gibi, 'ibâha' da yoktur. Eğer, bir şeyin mübah oluşuyla, yapma ve yapmama hususunda herhangi bir sıkıntının olmadığını kastediyorlarsa, anlamda isabet etmişler, fakat lafızda hata etmişlerdir. Çünkü yapıp-yapmadıklarında herhangi bir sıkıntı olmadığı halde, hayvanın, çocuğun ve delinin fiili mübahlık ile vasıflanamaz. Fiiller, yani Allah'tan sadır olan fiiller, terki hususunda Allah açısından bir sıkıntı olmadığı halde 'mübah' olarak nitelendirilemez. Fakat muhayyer bırakacak olan'ın, muhayyerlik tanıması söz konusu değilse, ibaha da yok demektir. Bir cüretkar, ibaha ile sadece 'sıkıntıyı kaldırmayı' kastederek, mübah ismini Allah'ın fiilleri için kullansa, her ne kadar ifade biçimi hoş karşılanmasa da, bu kişi anlamda isabet etmiştir.

Denirse ki:

Mübah kılan (mübîh) akıldır. Çünkü akıl, yapıp-yapmama hususunda muhayyer bırakmaktadır. Şöyle ki, akıl, çirkini haram, güzeli vâcib kılmakta, ne güzel ve ne de çirkin olan hususlarda ise muhayyer bırakmaktadır.

Deriz ki:

[I, 64]

Biz, aklın güzel bulması ve çirkin bulması anlayışının yanlışlığını gösterdik.

Bu görüş de ona dayandırıldığına göre bu da yanlıştır. Diğer taraftan, aklın mübîh olarak isimlendirilmesi, tıpkı mucib olarak isimlendirilmesi gibi mecazdır. Akıl, tercihin varlığını ve yokluğunu gösterir. Bir şeyin vâcib olmasının anlamı, onun yapılmasının, terkedilmesine ağır basmasıdır. Akıl bunu gösterir. Bir şeyin mübah olmasının anlamı ise, 'tercihin olmayışı'dır. Akıl, mübîh değil tarif edici'dir. Dolayısıyla müreccih veya eşitleyici değil fakat, üstünlüğü veya eşitliği göstericidir.

Sonra deriz ki:

Siz, "Şer', aklın, güzelliğine ve çirkinliğine hükmedemediği her fiilin;

a) vâcib olduğu hükmünü getirebilir. Bu durum da o fiilin, aklın kendi başına idrak edemediği zâtî bir vasıfla temeyyüz ettiğine, bu vasıf sebebiyle fahşadan nehyeden ve ibadete çağıran bir lütuf olduğuna ve Allah'ın bunu o yüzden vâcib kıldığına delalet eder.

b) haram olduğu hükmünü getirebilir. Bu da, o fiilin, aklın tek başına idrak edemediği fahşaya çağıran zâtî bir vasıfla mütemeyyiz olduğunu gösterir. Allah bunun bilgisini kendine has kılmıştır" diyerek yapma ve terketmenin eşitliğini inkar eden kararsızların (ashabu'l-vakf) bu görüşünü hangi gerekçeyle kabul etmiyorsunuz. Onların görüşü budur.

Sonra da derler ki: Şer'in varid olmasından önce fiillerin 'haramlık' üzere bulunduğunu söyleyenlere (ashabu'l-hazr) niçin karşı çıkıyorsunuz! Bunlar, 'Biz yapma ve terketmenin eşitliğini kabul etmiyoruz. Başkasının mülkünde, mülk sahibinin izni olmaksızın tasarrufta bulunmak çirkindir. O mülk sahibi de Allah'tır ve izin de vermemiştir' demektedirler. Burada şayet, 'Eğer çirkin olsaydı, nehyedilirdi ve Sem' bununla varid olurdu. Sem'in varid olmaması onun çirkin olmayışını gösterir' diyecek olurlarsa, biz, 'Şayet güzel olsaydı, yapılmasına izin verilirdi ve Sem' bu izin ile varid olurdu. Madem ki Sem' bununla varid olmamıştır; o halde bu onun güzel olmayışına delildir' diye karşılık veririz. Bu defa da 'Allah Teâlâ bize onun yararlı olduğunu ve onda bir zarar olmadığını bildirince, ona izin vermiş olur' denilebilir. Buna karşılık olarak da şöyle deriz; 'Mülk sahibinin bize, yemeğinin yararlı olduğunu ve onda bir zarar bulunmadığını bildirmesinin izin sayılması gerekir'. Bu defa da, 'Mülk sahibi bizim yüzümüzden zarara uğrayabilir; fakat Allah zarara uğramaz. Allah'ın yaratıklarında tasarrufta bulunmak, Allah'a nisbetle, bir insanın aynasında, ona bakmak suretiyle, lambasında, onun ışığından yararlanmak suretiyle tasarrufta bulunmak gibidir' denilebilir. Buna karşılık da şöyle deriz; 'Başkasının mülkünde tasarrufta bulunmak, izin vermemiş olması sebebiyle değil de, o kişinin zarara uğraması sebebiyle çirkin olmuş olsaydı, izin vermiş olsa dahi eğer zarara uğruyorsa, yine çirkin olması gerekirdi. Kaldı ki, mülk sahibinin, ayna, gölge ve ışıktan yararlanmaya engel olması çirkin olduğu halde, Allah'ın, birtakım yiyecekleri kullarına yasaklaması çirkin değildir.

Eğer bu, kulun zarara uğraması sebebiyle olsaydı, kendisinde -aklın idrak edemediği ve tevkifin yasaklığını bildirdiği- gizli bir zarar olmayan hiç bir fiil tasavvur olunamazdı. Ayrıca şöyle de diyebiliriz; ortada, 'Eğer, Bârî, bizim tasarrufumuz sebebiyle zarara uğramıyorsa bu mübahtır' şeklindeki sözünüz var. Bunu niçin söylediniz? Başkasının aynasını bir yerden başka bir yere nakletmek, sahibi bundan zarar görmüyor olsa bile, haramdır. Ancak, aynaya bakmak mübahtır. Çünkü, bakma aynada tasarruf değildir. Nasıl ki, Allah'a bakmak, göğe bakmak, bakılan şeyde tasarruf değilse, aynı şekilde gölgelenmek duvarda; aydınlanmak da lambada tasarruf etmek değildir. Şayet birisi bu şeylerin bizzat kendisinde tasarrufta bulunsa, bu tasarrufun haram olduğuna hükmedilebilir. Ancak Sem' bunun cevazına delalet ediyorsa bu takdirde haram olmaz.

Denirse ki:

Allah'ın, -tadlardan yoksun olarak yaratmaya da muktedir olduğu halde- o şeylerde tadları ve zevki yaratmış olması, bizim onlardan yararlanmamızı istediğine delalet eder.

Deriz ki: [I, 65]

Eş'arîler ve Mutezilenin çoğunluğu o şeylerin, kendilerine kabiliyetli arazlardan yoksun olmasının imkansızlığı konusunda mutabıktırlar. Bu itiraz kabul edilse bile, tutarlı ve düzgün değildir. Belki de Allah onları, kendilerinden yararlanılsın için olmaksızın yaratmıştır. Hatta Allah alemi bütünüyle bir illet için olmayarak yaratmıştır. Yahut da belki Allah onları, -tıpkı, iştah duyulan çirkin şeylerin terkine karşılık sevab alındığı gibi- şehvete rağmen kaçınmanın sevabı idrak edilsin için yaratmıştır.

Şer'in vürudundan önce, fiilerin haramlık üzere bulunduğunu savunanların görüşlerinin (ashabu'l-hazr) butlanı daha açıktır. Zira bunların haramlığı ne aklın zarureti, ne de aklın delili ile bilinmektedir. Hazr'ın (haramlığın) anlamı, yapma tarafında bir zarar söz konusu olduğu için, terketme tarafını yapma tarafına tercih etmektir. Sem' varid olmadığı ve akıl buna hükmedemediği halde, bu nereden bilinecektir! Hatta lezzetleri terketmek suretiyle acilen (dünyada) zarar da görebilecektir. Bu durumda fiilin terkedilmesi, yapılmasından nasıl daha evla (uygun) olacaktır!

Onların 'Bu, başkasının mülkünde, mülk sahibinin izni olmaksızın tasarrufta bulunmaktır ve bu çirkindir' şeklindeki sözleri de tutarsızdır. Çünkü şayet, Şer'in haram kılması ve nehyetmesi olmasaydı ve bu konuda âdet hakem kılınmış olsaydı, biz bunun çirkin olacağını kabul etmezdik. Bu, mülkünde tasarrufta bulunulması sebebiyle zarar gören kimse hakkında çirkin olur. Aksine çirkin olan, zararsız şeylere engel olmaktır. Biz, çirkinliği idrakin hakikatının, maksada aykırılığa raci olduğunu açıklamıştık. Bunun ise hakikatı yoktur.

Kararsızların görüşüne gelince, eğer bunlar vakf (kararsızlık) derken, 'Hü-

küm, Sem'in varid olmasına bağlıdır; şu anda hüküm yoktur' şeklinde bir anlayışı murad ediyorlarsa sahihtir. Çünkü hükmün anlamı 'hitab'dır. Sem'in vürudundan önce ise hitab yoktur. Eğer bununla 'Biz duraksıyoruz. O haram mıdır, mübah mıdır bilmiyoruz' şeklinde bir anlayışı kastediyorlarsa, bu hatadır. Çünkü, biz biliyoruz ki, ne haramlık, ne ibaha vardır. Zira haramlığın manası Allah'ın 'yapmayın' sözü; İbahanın manası da Allah'ın 'isterseniz yapın, isterseniz terkedin' sözüdür. Bunun hiç birisi varid olmamıştır.

II. HÜKMÜN KISIMLARI

Bu başlık altında bir önbilgi ve onbeş mesele yer almaktadır.

Önbilgi:

Mükelleflerin fiilleri için sabit olan hükümler, 'vâcib', 'haram (mahzûr)', 'mübâh', 'mendûb' ve 'mekrûh' olmak üzere beş tanedir. Bu ayırımın hareket noktası şudur; Şer'in hitabı, ya 'yapmayı gerektirici' bir şekilde, ya 'terketmeyi gerektirici' bir şekilde, ya da 'yapma ve terketme arasında serbest bırakma' şeklinde varid olur. Eğer Şer'in hitabı, yapmayı gerektirici bir şekilde varid olmuşsa, bu hitab 'emir'dir. Bu hitaba, söz konusu yapmanın (fiilin) terkedilmesi karşılığında ceza (ıkab) olduğunu hissettiren bir şey bitişmiş ise, bu emir, vâcib; ceza verileceğini hissettiren bir şey bitişmemişse 'nedb (mendûb)' olur. Yapmamayı gerektirme şeklinde varid olan hitab, yapma durumunda ceza olacağını hissettiriyorsa, 'hazr' (haram); ceza olacağını hissettirmiyorsa 'kerâhiyet'tir. Hitab, serbest bırakma (tahyîr) biçiminde varid olmuşsa, bu 'mübâh'tır.

Şimdi bu hükümleri sırasıyla, birer başlık altında, tanımlayalım:

Vâcib:

Mukaddime bölümünde vacibin bir yönüne değinmiştik. Şimdi de vacibin tanımına ilişkin olarak söylenenleri zikredelim.

a) Vâcib, terkedilmesine karşılık ceza verilen şeydir. Bu tanıma, 'Vâcibin terkedilmesine karşılık verilecek ceza affedilebilir, fakat vâcib, vâcib olmaktan çıkmaz. Çünkü vâcib hali hazırda mevcud; ceza ise, hali hazırda mevcut olmayıp beklenen bir şeydir' denilerek itiraz edilmiştir.

[I, 66] b) 'Vâcib, terkedilmesine karşı ceza verileceği, tehditli bir ifade ile, bildirilen şeydir'. Bu tanıma, 'Şayet ceza tehdidi (vaîd) olsaydı, bu tehdidi gerçekleştirmek vâcib olurdu. Çünkü Allah'ın sözü doğrudur. Halbuki, bu cezanın affedilerek, şahsın cezalandırılmaması tasavvur edilebilmektedir' denilerek itiraz edilmiştir.

c) Vâcib, terkedilmesine karşılık ceza verilmesinden endişe edilen şeydir. Bu tanım, haramlığında ve vâcibliğinde şüphe edilen şeyler sebebiyle batıl olur. Çünkü bu durumda olan bir fiil vâcib olmadığı halde, terkedilmesi halinde ceza verilmesinden korkulmaktadır.

d) Kâdı Ebu Bekr[5] vâcib'in, 'terkedenin, şer'an, herhangi bir şekilde kınanıp

5. Ebu Bekr b. et-Tayyib b Muhammed b. Ca'fer (ö. 403). Bâkıllânî veya İbnu'l-Bâkıllânî nisbesiyle tanınmaktadır. Gazali, çoğu yerde isim ve nisbe vermeksizin yalnızca Kâdı olarak

yerildiği şey' şeklinde tanımlanmasının daha uygun olduğunu söylemiş, (yani, bir önceki tanımdaki 'ceza' sözcüğü yerine 'yergi' yi koymuş) ve buna 'Çünkü kınama hâlen mevcut olup, ceza ise şüphelidir' şeklinde bir açıklama getirmiştir. Kâdı, tanımda geçen 'herhangi bir şekilde (bi vechin-mâ)' sözü ile, tanımın 'muhayyer (seçmeli) vâcib'e ve 'geniş zamanlı (müvessa') vâcib'e şamil olmasını amaçlamıştır. Çünkü seçmeli vâcib, alternatifi ile birlikte terkedildiği zaman; geniş zamanlı vâcib ise, ifasına azmedilmediği zaman 'kınama' söz konusu olur.

Vâcib ile farz arasında fark var mıdır?

Bize göre, bu ikisi arasında fark olmayıp, kesinlik ve lüzum gibi, eş anlamlı lafızlardandır.

Ebû Hanîfe ashabı ise, 'farz' ismini, vacipliği kesin olarak bilinen şeylere, 'vâcib' ismini de, vacipliği zannî olarak idrak edilen şeylere tahsis etmek suretiyle, farklı bir terminoloji geliştirmişlerdir. Zaten biz de, vâcibin 'kesin' ve 'zannî' olarak ikiye ayrıldığını inkar etmiyoruz. Anlamlar anlaşıldıktan sonra, terimler hususunda hiç bir kısıtlama söz konusu değildir.

Kâdı, 'Allah, terkedilmesine ceza vermekle tehdit etmeksizin, bize bir şeyi vâcib kılsa, bu şey vâcib olur. Burada vaciplik, ceza sebebiyle değil, Allah'ın vâcib kılması sebebiyledir' demektedir.

Bu, irdelenmesi gerekli bir görüştür. Çünkü bizim açımızdan yapılması ve terkedilmesi eşit olan şeyi, 'vücûb' olarak vasıflamanın hiç bir anlamı yoktur. Şöyleki; Biz, vücubu ancak, kendi maksatlarımıza nisbetle, yapılmasının terkedilmesine ağır basması yoluyla kavrayabiliriz. Eğer böyle bir tercih (ağır basma) yoksa, vücub, asıl itibariyle, manasızdır.

Mahzûr (Haram):

Vâcibin tanımı anlaşıldıktan sonra onun karşıtı olan haramın tanımı artık kapalı değildir.

Mübâh:

Mübah'ın tanımlarından biri 'Mübah terkedilmesi ve yapılması eşit olan şeydir' şeklindedir. Bu tanım, hem çocuk, deli ve hayvanın fiili ile, hem de Allah'ın fiili ile boşa çıkar. Nitekim, Allah Teâlânın fiillerinden bir çoğu bizim açımızdan terke müsavi olduğu halde, yapma ve terk Allah hakkında kesinlikle eşittir. Ayrıca Şer'in gelmesinden önce yapıp-etmeler, terketmeye eşit olduğu halde, bunların hiçbirine mübah denilmez.

zikretmiştir. Biz de Gazali'nin bu kullanımını tercümede değiştirmedik. Kadı, Eş'arî kelamcılarındandır ve Maliki mezhebine mensuptur. Fıkıh usulü alanında yazdığı et-Takrîb ve'l-İrşâd adlı eseri, başta Mustesfa olmak üzere daha sonraki usul kitaplarına kaynakık etmiş çok değerli bir eserdir. Ne yazık ki şu ana kadar bulunamamıştır

Bizce, mübahın tanımı 'Mübah; yapan veya terkeden için her hangi bir övgü ya da yergi söz konusu edilmeksizin, yapılması ve terkedilmesi hususunda Allah'ın izin verdiği şeydir' şeklinde olmalıdır. Yine, mübah'ın 'Mübah; Şer'in, terketmesi veya yapması durumunda, sırf yapması ya da sırf yapmaması yüzünden kişiye zarar ve yarar olmadığını belirttiği şeydir' şeklinde tanımlanması da mümkündür. Bu tanım ile mübahın, bir masıyet işlemek suretiyle terkedilmesi durumu tanım dışı bırakılmaya çalışılmıştır (ihtiraz). Çünkü mübahı, bir masıyet işleyerek terketmesi durumunda, kişi, mübahı terkettiği için değil, masıyet işlediği için zarar görür.

Nedb (Mendûb):

Mendûb için getirilen tariflerden birisi 'Mendub; terkedilmesi durumunda bir kınama olmaksızın, yapılması terkedilmesinden daha hayırlı olan şeydir' şeklindedir. Bu tanım, Şer'in vürudundan önce yeme-içme'nin hükmü gündeme getirilerek reddedilebilir. Çünkü, Şer'in vürudundan önce, yeme-içme, hem lezzet yönünden hem de hayatı devam ettirme yönünden, daha hayırlı olduğu halde, henüz Şer' vârid olmadığı için, bu durum mendub olarak nitelendirilemez.

Kaderiyye ise mendûb'u, 'yaptığı zaman fâilinin övülmeye hak kazandığı; ancak terketmesi sebebiyle kınanmayı hak etmediği şey' olarak tanımlamıştır. Bu tanım, Allah'ın fiili ile reddedilir. Çünkü Allah her fiile karşı övüldüğü ve hiç kınanmadığı halde, O'nun fiili 'nedb' olarak adlandırılmaz.

Bizce, mendûb'un en doğru tanımı şöyledir: 'Mendub; bir bedele (alternatif) gerek duyulmaksızın, terkedilmesine, sırf terketme olması bakımından her hangi bir kınama gerekmeyen emredilmiş şeydir'. Bu tanımda, seçmeli vâcib ile geniş zamanlı vâcibin tanıma dahil olmasından kaçınılmıştır.

Mekrûh:

[I, 67] Mekruh lafzı fakihler arasında bir kaç anlamda müştereken kullanılmakta olup, bu anlamlardan bazıları şunlardır:

a) Haram (Mahzûr):

Şâfiî çoğu yerlerde 'Bunu kerih (mekrûh) görüyorum' demiş ve bununla 'haram'ı kastetmiştir.

b) Tenzihen yasaklanmış şey:

Bu, yapılmasına ceza verilmediği halde, terkedilmesi yapılmasından daha hayırlı olduğu hissedilen şeydir. Bu anlamda mekrûh, mendûbun mukabili olmaktadır. Nitekim, mendub, yapılması terkedilmesinden daha hayırlı olduğu anlaşılan şeydir.

c) Yasaklanmamış bile olsa, 'evlâ olanı terketme (terku'l-evlâ):

Kuşluk namazının terkedilmesi böyledir. Bu namazın terkinin daha evlâ olanı terk sayılması, hakkında bir yasak varid olduğu için değil, fakat fazilet ve sebebinin çokluğu yüzündendir. Hatta bu namazı terketmenin mekruh olduğunu söyleyenler de olmuştur.

d) Haramlığında şüphe ve tereddüt olan şey:

Yırtıcı hayvanların eti, az miktarda içilen nebiz böyledir. Bu yorumun detayının açıklanması gereklidir. Şöyle ki, ictihadı, kendisini bunun haram olduğuna ulaştırdığı kişiye bunlar haram olduğu gibi, ictihadı helal olduğuna ulaşan kişi için de helal'dir. Ve artık nebizin kerahiyetinin bir anlamı kalmaz. Ancak eğer hasmın şüphesinden dolayı nefsinde bir tereddüt hasıl olursa, o şey için kerahiyet devam eder. Nitekim Hz. Peygamber "**Günah kalbin rahatsızlık duymasıdır**"[6] demiştir. Bu itibarla, zann-ı galib helallığı yönünde bile olsa, haramlık endişesi bulunan şeylere de kerahet isminin kullanılması çirkin değildir. Ne var ki bu söz, ictihad hususunda isabet edenin tek olduğu görüşünde olanların mezhebi açısından doğrudur. Her müctehidin isabet ettiğini savunanlara göre ise, eğer şeyin helalliğine zannı galib hasıl etmişse, artık kendisi açısından o şey helaldir.

Hükmün kısımları hakkındaki bu önbilgiden sonra, şimdi de bu kısımlardan şubelere ayrılan meseleleri zikredelim.

Mesele: (Seçmeli vacib)

Vâcib, hasredilmiş kısımlar arasında, 'belirli (muayyen) vâcib' ve 'belirsiz (mübhem) vâcib' kısımlarına ayrılır ve 'seçmeli (muhayyer) vâcib' olarak adlandırılır. Keffaret seçeneklerinden (hısâl) biri böyledir. Yani vâcib olan bu seçenekler içerisinden belirli (muayyen) olmayan biridir. Mutezile, 'îcâb' ile 'tahyîr'in, birbirlerine zıt olması sebebiyle birlikte bulunamayacakları, daha doğrusu, tahyîr olunca, îcab'ın hiç bir anlamı kalmayacağı gerekçesiyle seçmeli vacibi inkar etmiştir. Biz ise bunun aklen caiz ve şer'an vaki olduğunu iddia ediyoruz.

Seçmeli vacib'in aklen cevazının delili şudur:

Efendi kölesine 'Bugün sana ya şu gömleği dikmeyi ya da şu duvarı örmeyi vâcib kıldım. Hangisini yaparsan o benim için yeterlidir ve buna karşılık seni ödüllendiririm. Gerçi ben sana bunların ikisini birden vâcib kılmayıp, senin seçimine bağlı olarak muayyen olmayan birini vâcib kıldım ise de, eğer sen ikisini de terkedersen seni cezalandırırım' dese, bu makul bir sözdür. Bu durumda efendinin köleye hiç bir şeyi vâcib kılmadığı söylenemez. Çünkü, efendi, hepsini terketmesi halinde ona ceza vereceğini ifade etmiştir. Bu ceza da vücubtan ayrı düşünülemez. Diğer yandan, efendinin ona her iki işi birden vâcib kıldığı da söylenemez. Çünkü böyle olmadığını efendi bizzat kendisi açıkça belirtmiştir. Yine,

---

6. لاثم حزاز القلب
Muttakî, Kenzu'l-Ummâl, III, 44

efendinin, 'dikme' veya 'örme' işlerinden muayyen birini vâcib kıldığı da söylenemez. Çünkü efendi tercih konusunda serbest bıraktığını ifade etmiştir. Geriye sadece 'vâcib, bu iki şeyden, muayyen olmayan birisidir' demek kalıyor.

Seçmeli vâcib'in şer'an vuku bulduğunun delili:

Keffaretin seçenekleri, hatta köle azadı bile buna delil teşkil edebilir. Çünkü azad etme işi, kölelerin şahıslarına nisbetle muhayyerdir. Aynı şekilde, evlenmek isteyen kızı (bakire) denk taliplerden biriyle evlendirmek vâcibtir. Hepsiyle evlendirmenin vâcib kılınması mümkün değildir. Yine imamete uygun iki kişiden birini imamlığa tayin etmek vâcibtir. İkisinin birden tayini imkansızdır.

Denirse ki:

Vâcib olan, keffaret seçeneklerinin hepsidir. Bu itibarla hepsini terkederse, hepsinden dolayı cezalandırılır. Hepsini yapsa, hepsi yerini bulmuş olur. İçlerinden birini yapsa, diğerlerini yapma borcu ondan düşer. Vâcib bazan, edanın dışında bazı sebeblerle de düşebilir ve bu imkansız değildir. [I, 68]

Deriz ki:

Bu sözler, iki imam hakkında ve bir kızla evlenmeye talip iki denk kişi hakkında uygulanamaz (muttarid değildir). Çünkü bu hususta, hepsini bir araya toplamak haramdır. Bu konumda hepsi nasıl vâcib olacak! Üstelik bu şekildeki bir uygulama, keffaret seçenekleri konusundaki icma'a aykırıdır. Zira ümmet, bu seçeneklerin hepsinin vâcib olmadığında icma etmiştir.

Onlar bu görüşlerini şu şekilde gerekçelendirmektedirler: Üç seçenek, Allah katında, kulun salahına izafetle vasıf bakımından eşit ise, bu takdirde eşit şeylerin arasında eşitlik olması için bunların hepsinin vâcib olması gerekir. Yok eğer, bu seçeneklerden biri, icabı gerektirecek bir vasıfla temeyyüz etmişse, özellikle onun vâcib olması gerekir ve başkalarıyla karışmaması için, başka seçenekler sebebiyle mübhem hale getirilmemesi gerekir.

Bu gerekçelendirmeye karşı biz de şöyle deriz:

Siz, fiillerin, kendi zatlarında vasıfları bulunduğu ve bu vasıflar sebebiyle Allah'ın onları vâcib kıldığı sonucuna nereden ulaştınız! Aksine vâcib kılma, Allah'a aittir. Birbirine eşit üç şeyden birini tayin etmek ve vücubu ona tahsis etmek O'nun yetkisinde olduğu gibi, bunlar içerisinde muayyen (belirli) olmayan birini vâcib kılıp, imtisalin (uyup-yapmanın) çok zor olmaması için tayin işini, onu yapmakla mükellef olan kişinin tercihine bırakması da O'nun yetkisindedir.

Onların bu konudaki diğer bir gerekçesi de şudur;

Vâcib, vacib kılmanın (icab) ilişkin olduğu şeydir. Eğer vâcib bu üç seçenekten biri olsaydı, Allah icabın hangisine ilişkin olduğunu bilirdi, bu seçenek Allah'ın ilminde temeyyüz ederdi (ayrıcalık kazanırdı) ve vâcib olan da bu olurdu.

Bu gerekçeye karşı da şunları söyleriz:

Allah muayyen olmayan birini vâcib kılınca, biz onu muayyen olmayarak biliriz. Efendi kölesine, 'Ben sana dikiş dikmeyi veya duvar örmeyi vâcib kıldım' dese, Allah bunu nasıl bilecek! Bunu ancak üzerinde bulunan bir sıfatına göre bilecektir. Bunun sıfatı da 'muayyen olmaması'dır. O halde Allah onu, tıpkı olduğu gibi, muayyen olmayarak bilir.

Bu konunun özü şudur:

Vâcibin, icabın taalluk edeceği zâtî bir vasfı yoktur. O (vâcib) ancak, hitaba bir izafettir. Hitab ise, konuşmaya ve zikretmeye göredir. Siyahlığın iki cisimden muayyen olmayan birinde yaratılması; ilmin, iki kişiden muayyen olmayan birinde yaratılması mümkün değildir. Ama, tayin (belirleme) olmaksızın ikisinden birini zikretmek mümkündür. Mesela iki karısından birine 'ikinizden biri boştur' diyen kişinin sözü böyledir. Buna göre, icab, konuşmaya tabi olan bir sözdür.

Denirse ki:

Mûcib (vâcib kılan), isteyendir. İstediği de, kendi katında belirli olmalıdır.

Deriz ki:

Mûcib'in talebinin, iki şeyden birine ilişkin olması mümkündür. Mesela bir kadının, 'hangisi olursa olsun iki talibten biriyle beni evlendir' demesi; yine 'hangisi olursa olsun kölelerden birini azat et demesi'; 'şu iki imamdan her hangi birine bey'at et' demesi böyledir. Şu halde, istenen şey, bunlardan muayyen olmayan birisidir. İstenmesi tasavvur edilebilen her şeyin vâcib kılınması da mümkündür.

Denirse ki:

Allah, mükellefin neyi yapacağını ve vâcibin ne ile yerine getirileceğini bilmektedir. Bu itibarla, vâcib, Allah'ın ilminde muayyendir.

Deriz ki:

Allah onu gayri muayyen olarak bilmektedir. Sonra, (vâcib) onu yapmasından önce belirli olmadığı müddetçe, onun yapmasıyla belirli olmuş olur. Öte yandan, şayet mükellef hepsini yapsa veya hiç birini yapmasa, bunlardan biri Allah'ın ilminde nasıl belirli olacaktır!

Denirse ki:

Niçin, iki şahıstan muayyen olmayan birine vâcib kılması caiz olmuyor? Ve niçin diyorsunuz ki; farz-ı kifaye herkes üzerinedir. Halbuki vücub, onlardan birinin yapmasıyla düşmektedir.

Deriz ki:

Çünkü vücub, ceza ile gerçekleşir. İki şahıstan muayyen olmayan birini cezalandırmak mümkün değildir. Halbuki şahsın iki fiilden muayyen olmayan biri karşılığında cezalandırılacağı söylenebilir.

[I, 69] **Mesele:** (Dar zamanlı vacib- Geniş zamanlı vacib)

Vâcib, vakite izafetle, 'dar zamanlı (mudayyak) vâcib' ve 'geniş zamanlı (müvessa) vâcib' olarak ikiye ayrılır.

Bir topluluk, geniş zamanlılığın vücuba aykırı olduğunu söylemiştir. Bu görüş aklen ve şer'an batıldır.

Aklen batıl olması:

Efendi kölesine, 'gündüzün beyazında; ister öncesinde, ister ortasında, ister sonunda olsun, hangisini istersen, şu elbiseye dik. Bu işi yaptığın zaman sana vâcib kıldığım şeyi yerine getirmiş olursun' dese, bu söz makul bir sözdür. Bu durumda, 'Efendi köleye hiç bir şey yapmayı vâcib kılmamıştır' demek de, 'Efendi ona bir şey yapmasını dar zamanlı olarak vâcib kılmıştır' demek de mümkün değildir; dolayısıyla bu iki ihtimal batıldır. Geriye tek bir ihtimal kalıyor ki o da; efendinin, köleye bir şeyi yapmasını geniş zamanlı olarak vâcib kılmış olmasıdır.

Şer'an batıl olması:

Namazın, zevalin akabinde vâcib olacağı ve o ondan itibaren bir zaman daraltması olmaksızın ne zaman kılarsa kılsın farzı eda etmiş ve icab emrine imtisal etmiş olacağında icma vardır.

Denirse ki:

Vâcibin hakikatı şudur: Vacib, terkedilmesi caiz olmayan, aksine terkedilmesi halinde ceza verilen şeydir. Namaz ve dikiş dikme, vaktin sonuna izafe edildiğinde, bu kişi bu yüzden cezalandırılır. Öyleyse, bunun vücubu vaktin sonunda gerçekleşir. Daha öncesinde (vaktin sonuna gelmezden önce) ise, kişi her ne kadar yapması daha hayırlı ise de, o işi yapıp yapmama hususunda muhayyerdir. Bu da mendub'un tanımıdır.

Deriz ki:

Bu husustaki perde şöyle kaldırılabilir; yapılması istenen fiiller aklen şu üç kısımdan ibarettir:

a) Terkedilmesine, mutlak olarak ceza verilmeyen fiil: mendub.

b) Terkine, mutlak olarak, ceza verilen fiil: vâcib.

c) Vaktin tamamına izafetle terkedilmesine ceza verilen, fakat vaktin bir kısmına izafetle terkine ceza verilmeyen fiil. İşte bu tür fiil, üçüncü bir fiil olup, ilk iki tabirden farklı üçüncü bir tabire ihtiyacı vardır. Bu fiilin hakikatı, mendub olma ve vâcib olmayı aşmaz. Bu bakımdan buna en uygun tabir, 'geniş zamanlı vâcib (el-vâcibu'l-müvessa')' veya 'terkedilmesi caiz olmayan mendûb'dur. Biz, namazın ilk vaktinde, farz niyetiyle namaz kılınabileceği ve bundan nedb sevabı değil, farz sevabı alınacağında icma bulunmasından hareketle, Şer'in bu kısma giren fiilleri vâcib olarak adlandırdığını bilmekteyiz. Akıl da bu üç kısmı inkar

etmediğine göre, tartışma lafızda kalmış olmaktadır ve bizim zikrettiğimiz daha evladır.

Denirse ki:

Bu, üçüncü bir kısım değildir; Aksine, vaktin evveline nisbetle mendûb, -zira terki caiz olabiliyor-; vaktin sonuna nisbetle ise kesindir ve artık ertelenmesi caiz değildir. Sizin 'o, farza niyet eder' sözünüz kabul edilebilir, fakat o fiil, 'farza dönüşme' manasında farzdır; tıpkı, zekatın önceden verilmesi durumunda, farz zekata niyet edilmesi gibi. Kişi bu durumlarda, vakti gelmemiş (ğayr-i muaccel) farz sevabı veya nedb sevabı değil, 'muaccel farz' sevabı alır.

Deriz ki:

Sizin 'vaktin evveline izafetle sonraya bırakılmasının caiz olması yüzünden bu fiil mendûbdur' sözünüz yanlıştır. Çünkü bu ifade mendûbun tanımı değildir. Mendûbun tanımı, alelıtlak terki caiz olan şeydir. Halbuki geniş zamanlı vacibin terki, bir şartla caiz olmaktadır ki bu şart onu daha sonra yapmak veya yapmaya azmetmektir. Terkedilmesi bir bedel veya bir şart ile caiz olan şey mendûb değildir. Şöyleki, bir kimse, azad etmekle emrolunsa, bu durumda her bir kölenin azadını terk etmesi caizdir; fakat başka bir köle azad etmesi şartıyla. Keffaret seçenekleri de böyledir. Bu seçeneklerin her birinin terki caizdir, fakat bir bedel (alternatif) getirmek şartıyla. Bu,'nedb' anlamına gelmez. İşte tıpkı bu tür vacibin, 'muhayyer (seçmeli) vâcib' olarak adlandırılması gibi, diğeri de 'dar zamanlı olmayan vâcib' olarak adlandırılabilir. Eğer bundan anlaşılan mana, -ki bu fiilin üç kısma ayrılmasıdır-, ittifaklı ise, münakaşa anlamsızdır. Terkedilmesi bir şart ile caiz olan şey, terki mutlak olarak caiz olmayan şeyden ayrılır. Terki mutlak olarak caiz olan şey ise üçüncü bir kısımdır. [I, 70]

Öte yandan, sizin 'bu fiil farzın önceye alınması (ta'cilun li'l-farz) olup, zaten bu yüzden farz olarak adlandırılmıştır' sözünüz icma'a aykırıdır. Zira, zekatta niyetin ta'cili (vaktinden önceye alınması) vâcibtir. Selef, namazda vaktin evvelinde ne niyet ediyorsa vaktin sonunda da aynı niyeti etmiş ve aralarında asla fark gözetmemişlerdir. Bu kesindir.

Denirse ki:

Bazıları, 'Vaktin evvelinde kılınan namaz nafile olarak vaki olur ve bunun gerçekleşmesiyle farz düşer' demiş; bazıları da, 'Bu namaz mevkuf olarak, (yani farz mı yoksa nafile olarak mı ifa edildiği bilinmiyor olarak) vaki olur. Eğer bu kişi, vaktin sonuna kadar mükelleflerin vasfı üzere kalırsa, bunun farz olarak vaki olduğu açığa çıkar. Fakat bu arada ölür veya aklî dengesini kaybederse, nafile olarak vaki olmuş olur' demişlerdir.

Deriz ki:

Eğer bu nafile olarak vaki olacak olsaydı, nafile niyetiyle yapılması caiz olurdu. Hatta bunun nafile olduğunu bilen kişinin farza niyet etmesi imkansız

olurdu. Zira niyet, bilmeye tabi bir kasıttır.

Namazın mevkuf olduğu görüşü (vakf) de batıldır. Zira ümmet namazı kıldıktan sonra vaktin ortasında ölen kişinin, tıpkı niyet ve eda ettiği gibi, Allah'ın farzını eda etmiş olarak ölmüş olacağında ittifak etmiştir. Zira o kişi, 'Allah'ın farzını eda etmeye niyet ettim' demiştir.

Denirse ki:

Siz sözünüzü, geniş zamanlı vacibin terk edilmesinin bir şart ile caiz olması üzerine bina ettiniz. Bu şart da, emre uymaya (imtisal) azmetmek veya emri yerine getirmektir. Halbuki iş böyle değildir. Çünkü;

a) Muhayyer vâcib, keffaretin seçeneklerinde olduğu gibi, iki şey arasında muhayyer bırakılan fiildir. Halbuki Şer', namaz ile azmetme arasında muhayyer bırakmamıştır.

b) Ayrıca mücerred 'şu vakitte namaz kıl!' sözünde, azmetmeye değinme yoktur. Bu bakımdan azmetmenin vâcib kılınması, sıyganın (lafzın) gereğine bir ziyadedir.

c) Yine kişi, azmetmeyi unutarak vaktin ortasında ölse, asi olmaz.

Deriz ki:

'Şayet azmetmeyi ihmal etse, asi olmaz' sözünüz müsellemdir. Asi olmayışının sebebi, gafilin mükellef olmamasıdır. Ama eğer emirden gafil değilse, azmetmekten hali kalmaz. Ancak zıddı ile yani mutlak olarak yapmamaya azmetmek suretiyle, azimden hali kalabilir. Bu da haramdır. Haramdan ancak kendisiyle kurtulunabilen şey ise vâcibtir. Bu delil, onun (azmin) vücubuna delalet eder, her ne kadar mücerred sıyga dilin yapısı itibariyle buna delalet etmese bile. Akıl delili (delilu'l-akl), sıyganın delaletinden daha kuvvetlidir.

Sözün özü, 'geniş zamanlı (müvessa') vâcibin, hem vaktin evveline ve hem de vaktin sonuna izafetle muhayyer vâcib gibi olduğu hususuna racidir. Bu itibarla vaktin sonunda, o vâcibi yapmazsa, eğer vaktin evvelinde yapmış ise asi olmaz.

Mesele: (Kişinin, namaz vakti içerisinde, namaz kılmaya azmettikten sonra namazı kılamadan ölmesi)

Kişi namaz vakti esnasında, imtisale azmettikten sonra, aniden ölürse asi olmaz.

Vücub anlamını tam olarak gerçekleştirmek isteyen bazıları, bu durumdaki kişinin asi olduğunu söylemişlerdir. Bu görüş selefin icmaına aykırıdır. Biz biliyoruz ki selef, zeval vaktinden itibaren dört rekat miktarı zaman geçtikten sonra veya sabah namazının öncesinden iki rekat miktarı geçtikten sonra ansızın ölen kişiyi günah işlemiş saymadıkları gibi, onu kusurlu davranmakla da itham etmez-

lerdi. Hele bir de bu kişi, abdest almakla meşgul olmuş veya mescide gitmeye davranmış ve yolda ölmüşse, bunun asi sayılması mümkün değildir. Üstelik, namazı geciktirmesi de caiz görülmüştür. Kendisi için caiz olan bir şeyi yapan kişi nasıl asi sayılabilir!

Denirse ki:

Geciktirmesi, sonucun gerçekleşmesi (yani sonra yapılabileceğinden emin olması) şartıyla caizdir.

Deriz ki:

Bu muhaldir. Çünkü sonuç o kişiye gizlidir. Mesela bize gelerek 'Akıbet bana gizlidir. Ancak üzerimde bir günlük oruç borcu var ve ben bu orucu yarına geciktirmek istiyorum. Akıbeti bilmiyor olmama rağmen tehir etmem bana helal midir yoksa tehir sebebiyle asi mi olurum?' dese, elbette buna bir cevab verilecektir. Bu durumda eğer ona asi olmayacağını söylersek, elinde olmayan ölüm sebebiyle niçin günahkar olsun! Eğer asi olacağını söylersek, bu da geniş zamanlı vâcib hususundaki icma'a aykırıdır. Eğer, 'Allah'ın ilminde senin yarından önce öleceğin var ise, sen asi olursun. Yok eğer senin yarına kadar yaşayacağın var ise orucu erteleyebilirsin' desek, o kişi bize 'Ben Allah'ın ilminde olanı nereden bileyim! Siz, Allahın ilminde olanı bilmeyen kişi hakkındaki fetvanızı söyleyin!' der. Bu durumda, ertelemenin helal veya haram olduğunu kesin olarak belirtmek gerekir. [I, 71]

Denirse ki:

'Kişinin, uzun süreli olarak tehir etmesi caiz oluyorsa ve geciktirme esnasında öldüğünde asi olmuyorsa vücub'un ne anlamı kalır!'.

Deriz ki:

Vücubun gerçekleşme şekli şudur; terketmek caiz değildir; ancak, yerine getirmeye azmetmek şartıyla tehir edilebilir. Tehire azmetmek de, ancak normal şartlarda hayatta olabileceğine zannı galibi bulunan bir müddete kadar olursa caiz olur. Namazı, bir andan başka bir ana ertelemek, orucu bir günden başka bir güne ertelemek gibi. Bu ertelemeyi yaparken, her an ona zaman ayırma azminde olması gerekir.

Haccı bir seneden diğerine ertelemeye gelince; ölüme yaklaşmış hasta, bir ay tehire veya zayıf düşmüş yaşlı kişi bir kaç sene tehire azmederse ve galip zannı o müddete kadar yaşayamayacağı yönünde ise, bu süre zarfında ölmeyip onu yapmaya muvaffak olsa bile bu tehir sebebiyle asi olur. Bu kişi, zannının mucibine göre sorumludur. Nitekim, tazir cezası uygulayan kişi ya da derideki yaraya operasyon yapan kişi, büyük ihtimalle helak olacağını bildiği halde öldürücü bir darbe vurduğunda, bu kişi kurtulsa bile vuran günahkar olur.

Bunun içindir ki, Ebu Hanife, haccı tehir etmenin caiz olmadığını söylemiş-

tir. Çünkü, bir başka seneye kadar hayatta kalmak bir galib zan değildir. Ama orucun ve zekatın bir iki ay tehiri caizdir. Çünkü bu süre içinde ölüm ihtimali zayıftır.

Şâfiî ise, hasta ve yaşlının olmasa bile, sağlıklı genç açısından ikinci senede hayatta kalmanın zanna galib geldiği görüşündedir. Tazir cezasını uygulayan kişi, kendi zannına göre selametli olanı yaptığında, kişi yine ölmüşse, tazminle sorumlu olur. Fakat, bu sorumluluğu, günahkar olduğu için değil, zannında hata ettiği içindir. Hata yapan, günahkar değil fakat sorumludur.

Mesele: Vâcibin ancak kendisiyle tamamlanabildiği (gerçekleşebildiği) şey vâcib midir?

Mahiyetinin anlaşılabilmesi için bu konunun iki kısımda incelenmesi uygundur:

a) Yazı hususunda el, yürüme için ayak vb. gibi yapma kudreti mükellefe ait olmayan şeyler vâciblik vasfını almazlar. Aksine bunların olmayışı, icaba engel olur. Ancak, insanın güç dahilinde olmayan şeylerle sorumlu tutulabileceği (teklif-i mâ lâ yutâk) görüşünde olanlara göre bunların olmayışı icaba (vâcib kılmaya) mani değildir. Devlet başkanının (imam) cuma namazında hazır bulunması, cuma namazı için yeterli sayının sağlanması gibi şeyler de böyledir. Çünkü bunlar, mükellefin elinde olmayan şeylerdir. Bu itibarla bunlar vücub ile vasıflanamaz (yani cumanın vâcib olabilmesi için devlet başkanının bulunması ve yeterli sayının olması ile mümkündür. Ancak bunları gerçekleştirmek, cuma namazı kılacak mükellefin elinde olan şeyler değildir. Bu yüzden bunları gerçekleştirmek vâcibtir denemez.). Aksine, bunlar olmayınca, cumanın vücubu düşer.

b) Kulun ihtiyarına ilişkin olan şeyler.

Bunlar da 'şer'î şart' ve 'maddî (hissî) şart' olmak üzere ikiye ayrılır.

Şer'î şart, -mesela namaz için abdest gibi-, namazın vücubu ile birlikte vücub ile vasıflanır (yani, namaz kılması vâcib olduğunda, namazın gerçekleşme şartlarından olan abdest de vâcib olur.). Çünkü namazın vâcib kılınması bir işi namaz haline getirecek şeylerin de vâcib olması demektir.

Maddî şart ise, cuma namazına koşmak, hacca yürümek ve menasikin ifa edileceği yerlere yürümek gibidir. Bunların da vücub ile vasıflanması gerekir. Zira, Kabe'den uzakta olan birinin hac yapmakla emredilmesi, kuşkusuz onun oraya yürümesini de emretmek anlamına gelir.

Aynı şekilde, yüzü yıkamanın vâcib olması ve bunun ancak başın bir kısmını yıkamakla mümkün olması, orucun vâcib olması ve bunun sabahtan önce gecenin bir kısmından imsak ile mümkün olması durumunda bunlar da vücub ile vasıflanır.

Diyoruz ki; vâcibe ulaşmak ancak kendisiyle gerçekleşebilen ve mükellefin fiili olan her şey vâcibtir. Bu görüş, 'Vâcibe, vâcib olmayan şey ile ulaşmak vâcibtir' dememizden daha evlâdır. Çünkü 'vâcib olmayanı yapmak vâcibtir' sö- [I, 72] zümüz çelişiktir. Fakat 'vâcib olmayan şey, vâcibe dönüşebilir' sözümüzde bir çelişki yoktur. Çünkü o vâcibtir. Fakat, asıl, kendisi kasdedilmek suretiyle icab ile vâcib olmuştur. Vesile, maksudun vâcib olması sebebiyle vâcib olmuştur. Vâcib olmasının illeti, maksudun vâcib olma illetinden başka bile olsa, ne suretle olursa olsun vâcib olmuştur.

Denirse ki:

Eğer vâcib olsaydı, takdir edilmiş (mikdarı belirlenmiş) olurdu. Başın yıkanması vâcib olan mikdarı, geceden imsak edilmesi gereken mikdar nedir?

Deriz ki:

Vâcib olan, bununla vâcibe ulaşmaktır. Bunun mikdarı ise belli değildir. Aksine, başın meshedilmesi vâcibtir. Bunun mikdarı belirtilmediği halde, kendisine mesh denilebilecek en az mikdar bunun için yeterlidir. Aynı şekilde, vâcib, kendisiyle yüzün yıkanması mümkün olan en az mikdardır. Bu şekildeki mikdar belirleme (takdir) vücub hususunda yeterlidir.

Denirse ki:

Eğer vâcib olsaydı, yapılmasına sevab, terkedilmesine ceza verilirdi. Halbuki, abdesti terkeden kişi, başı yıkamayı terkettiği için, hatta yüzü yıkamayı terkettiği için cezalandırılmıyor; yine, orucu terkeden, geceden imsakı terketmesine karşılık olarak cezalandırılmıyor.

Deriz ki:

Bunu size kim haber verdi ve siz, hac hususunda Kabe'ye uzak olanın sevabının, yakın olanın sevabından fazla olamayacağını ve ulaşma yoluyla bile olsa, ameli çok olanın sevabının fazla olmayacağını nereden anladınız!

Ceza meselesine gelince; bu ceza, orucu ve abdesti terketmeye karşılık olarak verilmektedir. Yoksa fiilin cüzlerine ayrı ayrı dağıtılmamaktadır. Bu itibarla, cezayı, fiilin bölümlerine izafe etmek anlamsızdır.

Denirse ki:

Kişinin, sadece yüzü yıkamakla yetindiği düşünülürse bu kişi ceza görmez.

Deriz ki:

Bu doğrudur. Çünkü bu aciz olana vâcibtir. Güç yetiren açısından böyle bir vücub söz konusu değildir.

Mesele: (Nikahlı eşinin yabancı bir kadınla karışması)

Kimileri demiştir ki; nikahlı eş, yabancı bir kadınla karışırsa, her ikisinden

de uzak durmak vacib olur. Fakat, aslında haram olan, yabancı kadın olduğu halde ve nikahlı kadın ise helal olduğu halde, bu nikahlı kadından da uzak durmak vaciptir.

Bu söz çelişiktir. Aksine, haramlık ve helallik bu iki kadın için zâtî vasıf olmayıp, fiile ilişkindir. İkisi hakkında da cinsel ilişkide bulunma fiili haram olduktan sonra, 'nikahlı ile cinsel ilişkide bulunmak helaldir; yabancı kadınla cinsel ilişkide bulunmak haramdır' demenin ne anlamı kalır! Tam tersine şöyle demek uygundur: 'Bu iki kadınla cinsel ilişkide bulunmak haramdır: Bu haramlığın illeti birisi hakkında 'yabancılık', diğeri hakkında ise 'yabancı kadınla karışma'dır. Burada ihtilaf hükümde değil, illettedir. Bunun vehimlerde meydana gelişi ise, helallik ve haramlık vasfının, acziyet ve kudret; siyahlık ve beyazlık vasfına ve maddî (hissî) vasıflara benzetilmesidir. Bu benzetme, bir vehim olup, biz buna işaret etmiştik. Zira, hükümler, kesinlikle, a'yan'ın (şeylerin) vasıfları değildir. Tam tersine biz şöyle deriz; bir süt kızkardeş, bir beldenin kadınları ile karışmış bulunsa, ve kişi bu beldeden bir kadınla evlense, evlendiği bu kadının Allahın ilminde kendi süt kız kardeşi olma ihtimali bulunduğu halde, bu kadın kendisine helal olur. Biz, bu kadının bu kişi için zevce olmadığını söyleyemeyiz. Zira zevce olmanın anlamı, nikah yoluyla cinsel ilişki kurmanın helal olmasıdır. Bu kadınla cinsel ilişkide bulunmak helal olduğuna göre, bu kadın hem kişi açısından hem de Allah katında kendisine helaldir. Yine, bu kadının, Allah katında haram; kulun zannı sebebiyle kendi katında helal olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü, kul onun kendisine helal olduğunu zannettiğinde, kadın Allah katında da kendisine helal olur. Bu konunun mahiyeti, müctehidlerin tasvibi meselesinde ele alınacak.

Diğer yandan, bir adam iki hanımına hitapla 'İkinizden birisi boştur' dese, bu durumda, a) Bu iki kadınla cinsel ilişkide bulunmanın helal olması ihtimal dahilindedir. Talak vaki olmamıştır. Çünkü, tıpkı, iki kölesinden birini satması durumunda olduğu gibi, talak için bir mahal belirlenmemiştir.

[73] b) İki kadının da haram olduğunu söylemek de ihtimal dahilindedir. Talakın mahallini tayin etmek şart değildir. Fakat adamın sonradan bu tayini yapması gerekir. Fakihlerin çoğunluğu bu görüşü benimsemişlerdir. Bu hususta, uyulacak olan şey, müctehidin zannının gereğidir.

Bu meselede, tıpkı, nikahlı kadının yabancı bir kadınla karışma meselesinde tevehhüm ettikleri gibi, kadınlardan birinin helal, birinin haram olduğunu söyleyebilmek ise pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü karışma meselesindeki bilememe, ademoğluna tayinden sonra arız olmuş bir bilememedir. Burada ise, bir belirlenme yoktur, hatta Allah bile, bu boşamanın iki eşten birine ait olduğunu, muayyen olarak değil, mutlak olarak bilmektedir. Bu noktada 'Bu adamın, eşlerinden hangisini kastettiğini sonradan belirlemesi gerektiğine göre, Allah, adamın hangisini belirleyeceğini bilir; dolayısıyla da, boşanmış olan ve kocaya ha-

ram olan kadın Allahın ilminde muayyen olmuş olur. Bu sadece bizim için müşkildir' şeklinde bir itiraz ileri sürülecek olursa şöyle deriz; Allah şeyleri, oldukları hal üzere, nasılsa öyle, bilir. Mahalli belirlenmemiş olan talakı, belirlenmiş olarak bilemez; tam tersine bunu, kocanın belirlemesi halinde 'belirlenebilir' olarak bilir; Allah, kocanın mesela Zeyneb'i tayin edeceğini bilir ve talak, adamın tayinde bulunması durumunda, adamın tayin etmesi ile taayyün eder, daha önce değil. Biz aynı şeyleri seçmeli vacib hakkında da söylüyoruz. Yani Allah, kulun keffaret seçeneklerinden hangisini seçip yerine getireceğini bilir; bunu muayyen (belirlenmiş) bir vacip olarak bilmez, halen belirlenmemiş bir vacib olarak bilir. Yine Allah, belirlenmemiş bu vacibin, adamın belirlemesi ile muayyen hale geleceğini de bilir. Bu görüşün delili şudur; şayet Allah, bu adamın keffareti yerine getirmeden önce ve belirleme yapmadan önce öleceğini bilmiş olsaydı, durum ne olurdu? Demek ki Allah vücub ve talakı, olduğu biçimde, yani belirlenmemiş olarak bilmektedir.

Mesele: (Vacibin alt sınırı üzerine yapılan ziyade vaciplik vasfını alır mı?)

Başın meshedilmesi, rüku ve secdede itminan ve ayakta durma süresi gibi, mikdarı için belirli bir ölçü konmamış olan vâciblerde, vâcibin en az mikdarı üzerine ziyade yapılması durumunda, bu ziyade vücub ile vasıflanır mı (yani bu ziyadenin de vâcib olduğu söylenebilir mi)? Mesela kişi, başının tamamını meshetse, bu fiili bütünüyle vâcib olarak meydana gelmiş sayılır mı, yoksa, vâcib bunun en azı olup, geri kalan mendup mu olur?

Kimi alimler, bunun hepsinin vücub ile vasıflanabileceği görüşünü ileri sürmüştür. Çünkü hepsinin emre nisbeti bir tektir. Emir de haddizatında bir tek emirdir ki, bu emir icab emridir. Bunun (mesela meshetme işinin) bir kısmı diğerinden ayrılmaz. Öyle ise hepsi emre uymaktır (imtisal).

En uygunu, en az miktar üzerine yapılan ziyadenin mendub olduğunun söylenmesidir. Çünkü vâcib olan, yalnızca, ismin örtüştüğü şeyin en azıdır. Bu husus, itminan, kıyam ve müteakiben vaki olan şeylerde daha açıktır. Aynı şekilde, her ne kadar işaret ve tayin yoluyla bir kısmı diğer kısmından ayrılamasa da, peşpeşe (müteakiben) yapılan mesih ve bütünü içerisinden birlikte yapılan şeyler de böyledir. Her ne kadar hangi kısmın vacib, hangi kısmın mendub olduğu işaretle belirlenemese de, bunun en az miktarının vâcib, geri kalan kısmının ise mendup olduğunu söylemek muhtemeldir. Çünkü en aza ziyade yapma, bedel şartı olmaksızın terkedilmesine ceza verilecek bir iş değildir. Öyleyse, vâcibin tanımı onda gerçekleşmez.

Mesele: (Vücubun neshedilmesi durumunda geriye kalan hüküm nedir?)

Vücub, tanımı itibariyle, 'cevâz' ve 'ibâha'ya aykırıdır. Bunun için biz vü-

cubun neshedilmesi durumunda geriye cevazın kalacağını zannedenlerin hatalı olduklarına hükmedileceğini söyledik. Aksine, doğrusu şudur; vücub neshedilince, iş vücubtan önce ne durumdaysa (tahrim, ibaha vs. gibi) yine o duruma döner ve nesih sebebiyle, vücub sanki hiç olmamış gibi olur.

Denirse ki:

Her vâcib, 'caiz artı ziyade (caiz ve üzeri)' demektir. Zira caiz, yapılmasına ceza verilmeyen şeydir. Aynı şekilde vâcib de yapılmasına ceza verilmeyen şeydir. Ki bu cevaz anlamına gelir. Buna göre, vücub, neshedildiğinde, bu nesih adeta, vacibin 'terkine ikab verilen' kısmını düşürmüş olur ve geriye yapılmasına ceza olmayan kısım kalır ki, bu da cevazın içeriğidir. [I, 74]

Deriz ki:

Sizin bu sözünüz, 'Her vâcib, nedb artı ziyadedir. Vücub neshedilince geriye nedb kalır' demekten farksızdır. Böyle diyen kimse de hiç olmamıştır. Bu söz ile sizinki arasında hiç bir fark yoktur. Her ikisi de vehimdir. Aksine vâcib, cevaz anlamı içermemektedir. Çünkü cevazın hakikatı, yapma ve yapmama arasında muhayyer bırakma ve ikisinin Şer'in eşitlemesiyle eşit olmasıdır. Bu anlam vâcibde bulunmamaktadır. Bu meselenin burada zikredilmesi, nesh bahsinde zikredilmesinden evladır. Çünkü burada neshin hakikati değil, vücub ve cevazın hakikati incelenmektedir.

Mesele: (Mübah emredilmiş kapsamında mıdır?)

Vâcibin, cevaz anlamını içermediğini anladığın gibi, caizin emir anlamını içermediğini ve -daha önce geçtiği üzere- her ikisinin tanımlarının birbirine zıd olması yüzünden 'mübahın emredilmiş olmadığını' da anla. Belhî[7] bu konuda farklı düşünmektedir. Belhî der ki; mübah emredilmiştir. Fakat nedbden daha aşağıdadır. Tıpkı nedbin emredilmiş olup, vâcibden daha aşağıda olması gibi.

Belhî'nin bu görüşü muhaldir. Çünkü emir; iktiza ve taleptir. Mübah ise matlub (istenen) olmayıp, yapılmasına izin verilen, yapılması serbest bırakılan şeydir. Emir lafzının izin anlamında kullanılması ise mecazdır.

Denirse ki:

Haramı terketmek vâcibtir. Asıl itibariyle mübah olan sükûn sayesinde, zina ve hırsızlık gibi haram işler terkedilmiş olur. Yine asıl itibariyle mübah olan susma veya konuşma ile küfür ve yalan terk edilmiş olur; küfür, yalan ve zinanın terkedilmesi ise emredilmiştir.

Deriz ki:

Haram mendub ile de terkedilebilir. Öyle ise, mendub da vâcib olsun. Bazan haram başka bir haram ile de terkedilebilir. Öyleyse bir şey hem vâcib hem ha-

7. Belhî, daha önce adı geçen Ka'bî dir.

ram olsun! Bu tenakuzdur. Bu, 'bir şeyi emretmenin, o şeyin zıddını yasaklamak anlamında; bir şeyi yasaklamanın da, onun zıdlarından birini emretmek anlamında olduğunu iddia edenlerin görüşüne göre lazım gelir. Buna göre, eğer vâcib zekatın terkine yol açıyorsa, namazın da haram olması gerekir. Çünkü bu, vâcibin zıtlarından biridir. Bütün bunlar bu görüş sahiblerinin sözleri üzerine yapılan kıyasın sonucudur; fakat kendileri bunların öyle olduğu görüşünde değildirler.

Denirse ki:

Mübah teklif altına girer mi ve mübah tekliflerden biri midir?

Deriz ki:

Eğer teklif, yapılmasında külfet bulunan bir şeyi istemekten ibaret ise, bu anlam mübahta yoktur. Eğer mübah ile serbest (ıtlak) bırakıldığı ve izin verildiği Şer' tarafından bilinen şeyler kastedilirse bu takdirde mübah da bir teklif olur. Eğer mübah ile, Şer'den olduğuna inanmakla mükellef tutulan şey kastediliyorsa, bu da teklif edilmiş demektir. Fakat bu teklif, ibahanın kendisi ile değil, aksine imanın aslı iledir. Üstâd Ebû İshâk[8] bu son tevilden hareketle mübahı da teklif olarak isimlendirmiştir. Her ne kadar bu tartışma lafzî bir tartışma ise de, bu görüş uzaktır.

Denirse ki:

Mübah güzel midir?

Deriz ki:

Eğer güzel, failinin yapma yetkisi olan şeyden ibaret ise mübah güzeldir. Eğer güzel, faili yüceltilmek ve övülmek suretiyle emredilen şeyden veya failinin övgüye hak kazandığına inanmanın vâcib olduğu şeyden ibaret ise ve çirkin failinin zem ve ıkabı hak ettiğine inanmanın gerektiği şeyden ibaret ise, mübah güzel değildir. Burada 'hak etmeye inanma' sözü ile peygamberlerin günahlarından kaçındık (yani onların günahlarını böyle vasıflamaktan kaçındık) Peygamberlerden masiyetin vuku bulduğunu gösteren deliller vardır. Fakat onların hakir görülmesi ve kınanması emredilmemiştir. Fakat biz onların da buna hak kazandıklarına inanırız. Bununla birlikte onları tazim etmek ve övmekle emrolunmamız itibariyle Allah hak ettikleri şeyi onlardan ıskat etme fazlında bulunmuştur.

Mesele: (Mübah Şer'in kapsamına dahil midir?) [I, 75]

Mübah Şer'dendir (mübah şer'i hükümlerden biridir)

Mutezileden bazısı mübahın Şer'den olmadığı görüşüne sahip olmuştur. Zira mübah, yapma ve yapmama sıkıntısını kaldırmak anlamını taşır. Bu da Sem'den önce sabittir. Şer'in bir şeyi mübah kılması ise, o şeyin hükmünü hiç değiştirmeden Sem'in varid olmasından önce nasıl ise, o hal üzere bırakması anlamını taşır.

---

8. İbrahim b. Muhammed b. İbrahim b. Mihran el-İsferâyînî, ö. 418

Haramlığı ve vâcibliği sabit olmayan her şey, 'aslî nefy' üzere kalır ve ona 'mübah' adı verilir.

Bu konu derinliği ve inceliği olan bir konudur. Bu konuya açıklık getirmek için şunlar söylenebilir:

Fiiller üç kısımdır:

a) Asıl üzere kalan fiil: Şer' bu fiili hiç söz konusu etmemiştir; ne sarih lafızla ne de Sem'in delillerinden biriyle. Bu fiil hakkında, 'önceki hali sürüp gelmiş ve Sem' ona hiç temas etmemiştir; dolayısıyla bu fiil hakkında hiç bir hüküm yoktur' denilmesi gerekir.

b) Şer'in, 'dilerseniz yapın dilerseniz yapmayın' diyerek yapılıp-yapılmaması konusunda muhayyer bıraktığı fiil: Şer'in 'dilerseniz yapın-dilerseniz yapmayın' demesi bir hitaptır; hükmün de zaten hitaptan başka anlamı yoktur. Böyle bir hitab varid olduğuna göre, bunu inkar etmek mümkün değildir.

c) Hakkında hitab tahyir yoluyla varid olmayan fakat Sem' delilinin (delilu's-sem'), yapılmasında ve terkedilmesinde bir sakınca (harec) olmadığına delalet ettiği fiil: Bu fiil Sem' delili ile bilinmiştir. Şayet bu delil olmasaydı, bu fiili işleyen kişiden sakıncanın kaldırıldığı ve bu fiilin aslî nefy üzere kaldığı 'akıl delili (delilu'l-akl)' ile bilinirdi.

Bu üçüncü fiil, incelemeye ve tartışmaya açıktır. Zira bu fiilde akıl ve sem' delili bir araya gelmiştir. Diğer iki kısım da, aynı şekilde, inceleme ve tartışmaya açıktır. Zira şöyle denilmesi mümkündür; Şari'in 'istersen kalk, istersen otur' demesi yeni bir hüküm getirmek (tecdîd-i hükm) değil, aksine, önceki hükmü aynen bırakma'dır (takrîr). Hükmün takriri ise, durumunu değiştirmeyerek onu bulunduğu hal üzere bırakmak demektir. O halde bu, Şer' ile ortaya çıkan bir şey değildir; dolayısıyla şer'î de değildir.

Diğer kısıma, yani hakkında hitap ve delil varid olmayan fiile gelince; bunun şöyle denilerek inkar edilmesi mümkündür: Sem', hakkında yapma talebi ve terketme talebi varid olmayan hususlarda (fiilerde) mükellefin muhayyer olduğuna delalet etmiştir. Bu ise, genel olarak, sonsuz sayıdaki fiiller hakkında bir delildir. Buna göre, Şer'in delalet etmediği hiç bir fiil kalmaz ve dolayısıyla bu fiillerin mübahlığı şer'î olur. Aksi takdirde, Şer'in bir şeyi mübah kılmasının değiştirme (tağyîr) değil, aynen bırakma (takrîr) olduğu; takrir varken, artık yeni bir hükümden (tecdîd) bahsedilemeyeceği; aksine, takririn, bu konuda yeni bir hüküm getirilmediğini beyan etmek, hatta yeni bir hükme hiç değinmemek demek olduğu ileri sürülerek karşı çıkılabilir. Bu konunun tahkiki nefyedene karşı delil ikamesi meselesinde gelecek.

Mesele: (Mendub, emir kapsamında mıdır?)

Her ne kadar, mübah emredilmiş değilse de, mendûb emredilmiştir. Çünkü emir iktiza ve taleptir; mübah ise mukteza değildir. Mendub muktezadır; fakat mendub, terkedeninden kınama düşürülmüş bir muktezadır. Aynı şekilde vâcib de muktezadır. Fakat vâcib mutlak olarak terkedilmesi veya bedeli ile birlikte terkedilmesi durumunda terkedeni kınanan bir muktezadır.

Mendubun emir kapsamına dahil olmadığını ileri sürenler olmuştur. Bu görüş iki yönden fasiddir.

a) Alimlerin lisanında emrin, 'vaciplik gerektiren emir (emr-i îcâb)' ve 'müstahaplık gerektiren emir (emr-i istihbâb)' olmak üzere ikiye ayrılması yaygındır. Halbûki emir sıygası bazan bir işin mübahlığını göstermek amaçıyla kullanılmakla beraber, emrin, 'mübahlık bildiren emir (emr-i ibâha)' ve '(emr-i îcâb)' diye ikiye ayrılması yaygın değildir. Mesela "İhramdan çıktığınızda avlanın" {Mâide, 2} ayetinde ve "Namaz bittiğinde yer yüzüne dağılın" {Cuma, 10} [I, 76] ayetinde emir sıygası ibaha ifade etmek için kullanılmıştır.

b) Mendubun işlenmesi, ittifakla, 'tâat'tir; fakat murad edilmiş olması sebebiyle tâat değildir. Çünkü bize göre emir iradeden farklıdır. Yine mendûb'u işlemek, mendubun mevcud veya hadis olması sebebiyle olmadığı gibi, bizatihi veya kendisinin bir vasfı sebebiyle de tâat değildir. Zira bütün bunlar mübah şeyler için de söz konusudur. Yine mendûb, yapılmasına sevab verilmesi sebebiyle de taat değildir. Çünkü emre muhatab olan kişi, sevab veya ceza almasa da, emre uyduğunda itaat etmiş (mutî') olur. Sevab ise, ancak taate teşvik içindir. Üstelik belki küfür sebebiyle taatının sevabı boşa gidebilir; fakat kişi, itaatkar olmaktan çıkmış olmaz.

Denirse ki:

Emir, beraberinde tahyir bulunmayan, kesin iktizadan ibarettir. Nedb ise, terk etmenin caizliği ve yapıp yapmama hususunda serbestlik (tahyîr) ile birliktedir. Sizin 'Bu itaatkâr (mutî') olarak adlandırılır' sözünüzün mukabili 'Şayet terkedecek olursa karşı gelmiş (âsî) olarak adlandırılmaz' sözüdür.

Deriz ki:

Nedb, kendisinde tahyîr bulunmayan kesin iktizadır. Çünkü tahyir eşitlemeden ibarettir. Yapma yönü kendisine sevab bağlanmak suretiyle ağır basarsa eşitleme ve tahyir kalkar. Nitekim Allah Teâlâ muharremat konusunda "Dileyen inansın dileyen inkar etsin" {Kehf, 18/29} demiştir. Emrin, kesin bir iktiza oluşunu, Şer'in kendisi için mükelleften bir şey taleb etmesi anlamında değerlendirmek doğru değildir. Aksine Şer', mükelleften kendi iyiliği için olan şeyi istiyor. Allah Teâlâ kullarından kendi iyiliklerine olan şeyleri iktiza eder ve onların için küfre razı olmaz. Aynı şekilde Allah Teâlâ 'Yapma ve yapmama bana izafetle eşittir. Fakat senin açından böyle bir eşitlik ve serbestlik yoktur. Çünkü bunu

(mendubu) terketmen demek, kendi iyiliğini ve sevabını terketmen demektir' diyerek sevaba nail olsunlar diye nedb'i iktiza edebilir. Öyleyse nedb kesin iktizadır.

Sizin 'Bu kişi asi olarak isimlendirilmez' şeklindeki sözünüze gelince, bunun sebebi, isyanın bir kınama ismi olması ve kınamanın da bu kişiden düşürülmüş olmasıdır. Evet nedbi terkeden 'aykırı davranan (muhalif) ve emre imtisal etmeyen' olarak; nedbi işleyen de 'muvafık ve mümtesil' olarak adlandırılır.

Mesele: (Tür ve Sayı itibariyle bir'in mahiyeti)

Haramın, vâcibin zıddı olduğunu anladıysan, -çünkü haram terki iktiza edilen, vâcib de yapılması iktiza edilendir- bir şeyin hem vâcib hem haram; hem tâat hem masiyet olmasının imkansız olduğu artık sana kapalı kalmaz. Fakat bazan, sana 'bir'in hakikatı kapalı kalabilir. Bir (vâhid), 'nevi (tür) itibariyle bir' ve 'sayı itibariyle bir' olmak üzere iki kısma ayrılır.

Tür itibariyle bir, msl. secde gibi fiillerdir. Çünkü secde, bir fiil türüdür. Dolayısıyla vâcib ve haram kısımlarına ayrılması mümkündür. Secdenin kısımlara ayrılması, vasıflara ve -Allah'a secde etmek, puta secde etmek gibi- izafetlere göredir. Zira bu iki secdeden biri vâcib, diğeri haramdır ve bunda hiç bir çelişki yoktur.

Mutezileden bazısı, bunun bir çelişki olduğunu ileri sürmüştür. Şöyle ki; secde emredilmiş bir tek türdür. Dolayısıyla secdenin yasaklanması mümkün değildir. Aksine, puta secde eden, bizzat secde etmesi sebebiyle değil, putu ta'zim kasdı sebebiyle asi olmuştur.

Mutezilenin bu anlayışı, fahiş bir hatadır. Çünkü, emir ve nehyin ilişkin olduğu noktalar farklı olursa, tenakuz söz konusu olmaz. Puta secde etmek Allah'a secde etmekten farklıdır. Çünkü, izafetlerin ve sıfatların değişmesi, başkalaşmayı gerektirir. Zira şey, kendi nefsinden başka olamaz. Başkalaşma (muğayeret), bazan türün değişmesi, bazan vasfın değişmesi, bazan da izafetin değişmesiyle olur. Nitekim Allah Teâlâ "Güneşe ve aya secde etmeyin. Allah'a secde edin" {Fussilet, 41/37} demiştir. Burada emredilen şey (secde), aynı zamanda yasaklanan şeydir. Güneşe secde edenin, hem bizzat secde, hem de kasıt sebebiyle asi olduğu hususunda icma vardır. [I, 77]

Onların 'secde bir tek türdür' sözleri, bu türün, amaçları farklı kısımlara ayrılması yanında, bir şey ifade etmez. Zira bu secdenin amacı, Allah'ı tazim değil, putu tazimdir. Fiilin yönlerinin değişmesi, çelişkiyi kaldıran başkalığın (gayriyet) meydana gelmesi hususunda, bizzat fiilin değişmesi gibidir. Çünkü çelişki, ancak, bir'e izafetle olur; başkalık (muğayeret) varken de birlik yoktur.

Mesele: (Tayin itibariyle Bir)

'Tür itibariyle bir' hususunda zikrettiklerimiz açıktır. Zeyd'in, Amr'den gasbettiği evde kıldığı namaz gibi, 'tayin (belirleme) itibariyle bir'e gelince; Zeyd'in namaz esnasındaki hareketi, bizatihi bir fiil olup, Zeyd'in müktesebi ve kudretinin müteallakıdır.

Tür itibarıyla bir konusundaki görüşleri kabul edenler, bu konuda anlaşmazlığa düşmüşler ve 'Bu namaz sahih olmaz. Zira, bu namazın sahih olduğunu söylemek, muayyen bir fiilin hem haram hem de vâcib olması sonucuna götürür ki, bu çelişkilidir' demişlerdir.

Onlara, bu görüşün, selef icmaına aykırı olduğu; çünkü selefin, tevbe etmeleri durumunda zalimlere, -bir çok kez vuku bulmuş olduğu halde- gasbedilmiş evlerde kıldıkları namazları kaza etmelerini emretmedikleri gibi, zalimlere, gasbedilmiş arazilerde namaz kılmayı yasaklamadıkları söylenmiştir. Buna cevap vermek Kâdı Ebu Bekr'e müşkil gelmiş ve şöyle diyebilmiştir: 'Vücubun, bu namaz ile (bihâ) değil, bunun yapıldığı anda (indehâ), sakıt olacağı icmâ delili ile sabittir. Dolayısıyla bu namaz, vâcib olarak vaki olmaz. Çünkü vâcib, yapılmasına sevab verilen şeydir; cezalandırılacağı şeye karşılık kişi nasıl sevab alabilir! Bu kişinin fiili bir olup, o da gasbedilmiş evde olmaktır. Bu kişinin secdeleri ve rükuu, ihtiyarî oluşlardır ve kişi bunlardan yasaklanmış ve buna karşılık olarak cezayı hak etmiştir. Tabiatına kelam ilmi hakim olmuş herkes, şu noktadan hareketle bu görüşün kesinliğine hükmetmişlerdir; gasbedilmiş evde namaz kılan kişinin bütün hallerdeki oluşları bir tektir. Bu kişiden meydana gelen ise, ancak ve ancak karşılığında ceza göreceği ve yapmak suretiyle asi olduğu bu oluşlardır. Bir kimse, cezalandırılacağı bir şey ile aynı zamanda, nasıl takarrüb etmiş olabilir; asi olduğu bir şey ile nasıl mutî' olabilir!

Bu görüş bize göre kabul edilebilecek bir görüş değildir. Aksine biz diyoruz ki; fiil, kendi nefsinde bir bile olsa, o fiil bir yönden 'matlub', diğer yönden 'mekruh' olabilir. İmkansız olan, fiilin bizzat mekruh görüldüğü yönden matlub olmasıdır. Söz konusu kişinin fiili, namaz olması yönünden matlub; gasb olması yönünden mekruhtur. Gasb, namaz olmaksızın anlaşılabilir. Bu iki yön, bir fiilde bir araya gelmiştir. Emir ve nehyin müteallakı bu iki farklı yöndür. Aynı şekilde, efendinin, kölesine 'Bugün bin rekat namaz kıl! Şu elbiseyi dik! Şu eve de girme! Eğer nehyi irtikab edersen seni döverim. Eğer emre uyarsan seni azad ederim' demesi makuldür. Kölenin elbiseyi evde dikmesi, bin rekat namazı da evde kılması durumunda, efendinin, 'Köle, elbiseyi dikmek ve namazı kılmak suretiyle itaat etti; eve girmek suretiyle de isyan etti' diyerek köleyi hem dövmesi ve hem de azat etmesi güzeldir.

İşte yukarıda söz konusu edilen mesele ile bunun arasında hiç bir fark yoktur. Fiil, her ne kadar tek ise de, biri istenen, diğeri kerih görülen iki farklı durumu içine almıştır. Mesela, delip kafire geçecek şekilde müslümana veya delip

müslümana geçecek şekilde kafire bir ok fırlatsa, bu kişi hem sevab hem ceza alır; hem kafirin seleb'ini[9] alır ve hem müslüman karşılığında kısasen öldürülür. Çünkü bu kişinin bir fiili, iki farklı hususu içine almıştır. [I, 78]

Denirse ki:

Yasaklanan şeyin işlenmesi, ibadetin şartını ihlal ediyorsa, ittifakla, ibadeti bozmuş olur. Namaz ile tekarrüb niyeti bir şarttır; masiyet olan bir şey ile tekarrübe niyet etmek ise muhaldir; bu durumda tekarrübe nasıl niyet edebilir!

Cevap:

Buna bir kaç yönden cevap verilebilir;

a) Eğer, bu namazın (gasbedilmiş yerde kılınan namaz) sahih olduğu konusunda icma var ise, bu icma sebebiyle zaruri olarak bilinir ki; tekarrüb niyeti şart değildir veya bu namaz ile tekarrübe niyet etmek mümkündür. Ebû Hâşim,[10] ve bu namazın sıhhati konusunda muhalif olanlar, ümmetin, (gasbedilmiş yerlerde namaz kılan) zalimleri, sayıca çok olmalarına rağmen, namazları kaza etmekle mükellef tutmayı terk hususundaki icma'ı ile geçilmişlerdir. (Yani daha önce gasbedilmiş yerlerdeki namazların sahih olacağında icma olduğu için, bunların sözleri icmaa aykırı düşmüş ve dolayısıyla geçersiz olmuştur.) Alimler, farziyet niyetinin şart koşulmasında ve Allah'a izafe niyetinin şart koşulmasında ihtilaf edip, kimileri, sadece öğle veya ikindiye niyet edilmesi gerektiğini söylemişken, -ki bu nokta ictihada açıktır-, kimileri ise, namazın, vaktin sonunda vâcib olduğunu; çocuk vaktin evvelinde namaz kılıp, vaktin sonunda buluğa erse, her ne kadar vaktin ortasında, henüz hakkında farziyet tahakkuk etmemişken baliğ olmuşsa da, kıldığı namazın yeterli olacağını ileri sürmüşken, tekarrüb niyetinin düşeceği nasıl inkar edilebilir!

Burada, namaza niyet eden kişinin, yaptığı niyet'in, kurbet'i de içerdiği söylenecek olursa, deriz ki; tekarrüb niyeti imkansız olduğu halde, namaz icma ile sahih oluyorsa, bu niyet ilğa edilir ve şöyle demek sahih olur; tekarrüb niyeti, namazın zikir ve kıraat gibi -malı gasbedilen kişinin hakkına zarar vermeyen- bazı cüzlerine taalluk etmiştir. Oluşlar (ekvân) da zaten, evin menfaatlerini içine alan şeylerdir. Diğer taraftan, ileride geleceği üzere, Mutezile'ye göre, emre muhatap olan kişi, emre uyup yerine getirmeden önce, kendisinin emredilen olduğunu ve ibadetin vâcib olduğunu bilemez. Yukarıdaki sözleri, bu görüşle nasıl bir araya gelebilir! Nasıl olur da, emredilen kişi, vücubunu bilmediği halde, vâcib ile takarrübe niyet eder!

---

9. Seleb; savaşa katılan kişinin savaş esnasında yanında bulunan -at, silah, giysi ve süs eşyası gibi, kendine has olan şeylerdir. Hz. Peygamber, 'Kim savaşta birini öldürürse, selebi kendisine aittir' demiştir.

10. Abdüsselâm b. Abdilvahhâb el-Cübbâî (ö. 321). Mutezilenin liderlerinden Ebu Ali el-Cübbâî'nin oğlu olup, kendisi de önde gelen bir alimdir.] Cübbâî [Ebu Ali Muhammed b. Abdilvahhâb b. Sellâm el-Cübbâî (ö. 303). Mutezile'nin büyüklerindendir. Özellikle kelamda otoritedir ve aynı zamanda fakihtir.

b) Daha sahih olan ikinci cevap şudur:

Bu kişi, namaz ile tekarrübe niyet eder ve gasb sebebiyle asi olur. Biz bunların birbirinden nasıl ayrıldığını açıklamıştık. Bunun içindir ki, namaz kılan kişi, her ne kadar gasbedilmiş evde bulunuyorsa da, kendi nefsinde, namaz ile tekarrüb niyetini bulur. Çünkü, bu kişi hiç bir şey yapmaksızın dursa da, kudretini kullanmaması ve uyuması halinde de gasıb olur. Ancak bu kişi, fiilleri sebebiyle tekarrüb eder ve bu fiiller, onun gasıb sayılması için şart değildir.

Bu noktada, bu kişinin, oturma ve kalkma durumunda da, kendi fiili sebebiyle 'gâsıb (gaspeden)' olduğu; namaz kılarken de bu fiilleri yaptığı ve bu fiillerle tekarrübde bulunduğu; dolayısıyla da bu kişinin, masiyet işlemiş olduğu fiille, aynı zamanda tekarrübde bulunmuş olduğu söylenecek olursa, biz de şöyle deriz; bu kişi, tıpkı, elbise dikme örneğinde belirttiğimiz gibi, evin menfaatlerini elinde toplaması itibariyle 'gâsıb', namazın şeklini gerçekleştirmesi itibariyle de 'mütekarrib'dir. Zira, bu kişinin, namaz kılıyor olduğu bilinmediği halde, gâsıb olduğu düşünülebilir; gasıb olduğu bilinmezken de namaz kılıyor olduğu düşünülebilir. Fiilin kendisi, her ne kadar bir tek ise de, bu iki husus iki ayrı yöndür.

c) Üçüncü cevab:

Deriz ki; siz hangi gerekçeyle, Kâdı Ebu Bekr'in icma delilinden hareketle söylediği 'farz, namaz ile değil, onun ifası anında (indehâ) düşer' sözüne karşı çıkıyorsunuz! O, bu sözüyle, gasbın, masiyet oluşunu kabul etmektedir. Fakat, emir, -emredilenin yapılması durumunda- iczâ'ya (yerine getirme) delalet etmediği gibi; nehiy de adem-i icza'ya delalet etmez. Aksine icza başka bir delilden alınır. -Bu konu aşağıda gelecek-.

Denirse ki:

Bu mesele ictihadî midir yoksa kat'î midir?

Deriz ki: [I, 79]

Bu mesele kat'îdir ve bu meselede isabet edip doğruyu tutturan tektir. Çünkü, gasbedilmiş evde kılınan namazı sahih kabul edenler bunu icmâ'dan almıştır ki, icma kesindir. Bu namazı batıl sayanlar ise, kurbet ve masiyet arasındaki çelişkiden yola çıkmışlar ve akıl delili ile bunun muhal olduğunu iddia etmişlerdir. Demek ki mesele kat'îdir.

Denirse ki:

Siz bu mesele hakkında icma bulunduğunu iddia ediyorsunuz. Halbuki Ahmed b. Hanbel, bu namazın ve cuma günü nida vakti yapılan satım da dahil olmak üzere, yasaklanmış bütün satımların batıl olduğu görüşündedir. Siz ona karşı icma ile nasıl ihticac edebiliyorsunuz?

Deriz ki:

İcma, ona karşı da hüccettir. Zira biz biliyoruz ki, zalim idareciler, -vukuu

çok olmakla birlikte-, namazlarını kaza etmekle emrolunmadılar. Eğer namazlarını kaza etmekle emrolunsalardı, bu yayılırdı. Eğer (Ahmed), bunu inkar ederse, bundan daha açık olan hususları da inkar etmesi gerekir. Yani, eğer bunu inkar ederse, ona göre, üzerinde bir dirhemden daha az zulüm bulunan kocaya, karısının helal olmaması; bu kişinin yaptığı satım akitlerinin, kıldığı namazların ve diğer tasarruflarının sahih olmaması; bu durumda olan birinin evlenip cinsel ilişkide bulunduğu karının önceki kocaya helal olmaması gerekir. Çünkü bu kişi, zulmü kaldırmayı terketmesi sebebiyle asi olmuştur. Zulmü de, evlenmesi, satması, namaz kılması ve tasarrufları ile ancak terketmiştir. Bu anlayış, kadınların çoğunun haram olmasına ve mülklerin çoğunun elden gitmesine yol açar ki, bu da kesinlikle icma'yı yıkmak demektir. İcma'yı yıkmaya da hiç bir yol yoktur.

Mesele: (Mekruh emir kapsamında mıdır?)

Haram ile vâcib birbirine zıt olduğu gibi, mekruh ve vâcib de birbirine zıttır. Bir şeyin hem emredilmiş, hem mekruh olmaması için, mekrûh emrin altına dahil değildir. Ancak eğer mekruhluk (kerahiyet), msl. hamamda, deve yatağında ve vadinin ortasında namaz kılmak gibi, emredilen şeyin özüyle ilgili olmayıp, onun dışındaki bir şeye yönelik ise, bu takdirde mekruh emrin altına dahil olabilir veya bu takdirde bir şey hem emredilmiş hem mekruh olabilir. Vadinin içinde namaz kılma durumunda mekruh olan şey, sel tehlikesine maruz kalmak; hamamda namaz kılma durumunda mekruh, üzerine su sıçramasına veya şeytanların üşüşmesine maruz kalmak; deve yatağında namaz kılma durumundaki mekruh ise, develerin saldırısına maruz kalmaktır. Bunların hepsi de, namazda kalbi meşgul eden şeylerdendir. Belki de bunlar, kerahetin, emredilenin mahiyetinden, şartlarından ve rükünlerinden hariç olduğu için, emredilene değil de emredilene komşu olan ve emredilenle birlikte bulunan bir şeye raci kılınmasının zarar vermemesi itibariyle, huşu'u bozmaktadırlar. Bu durumda, emir ve kerahet bir araya gelmiş olmaz. Allah Teâlânın "Beyt-i Atîk'i tavaf etsinler" {Hâc, 22/29} sözü, tavaf etmesi zaten yasaklanmış olan abdestsizin tavafını içine almaz. Çünkü yasaklanan şey, emredilmiş olamaz. Gasbedilmiş evde namaz kılma meselesinde, yasaklanan husus, emredilenden ayrılmıştır. Çünkü, emredilen şey, namaz; yasaklanan ise, gasbdır ve gasb, emredilmiş olan namaza mücavir durumdadır.

Mesele: (Nehyin kısımları)

Gasbedilmiş evde kılınan namızın sahih olduğunda ittifak edenlere göre nehiy (yasaklama) üçe ayrılır;

a) Yasaklanan şeyin zatına raci olan ve vücubuyla tezad teşkil eden nehiy,

b) Yasaklanan şeyin zatının dışında bir şeye raci olan ve vücubuyla tezat teşkil etmeyen nehiy,

c) Yasaklanan şeyin, aslına değil vasfına raci olan nehiy.

Bunlar üçüncü kısım nehiy konusunda ihtilaf etmişlerdir. İlk iki kısım nehyin misalleri açıktır. Üçüncü kısmın misali ise, tavafı vâcib kılıp, onu hades (abdestsizlik) ile gerçekleştirmeyi yasaklamak veya orucu emredip, onun kurban bayramında yapılmasını yasaklamaktır. Şöyle denilir: Oruç, oruç olması itibariyle meşru ve matlubtur; Kurban bayramı gününde tutulması itibariyle ise gayri meşrudur. Yine tavaf, Allah'ın "Beyt-i atiki tavaf etsinler" {Hacc, 22/29} sözüyle meşru kılınmış, fakat tavafın abdestsiz iken yapılması kerih görülmüştür. Satım (bey'), satım olması itibariyle meşru; fakat satımın fasid şart ile veya ribevî mallarda bedelde fazlalık ile birlikte olması mekruhtur. Talak (Boşama), boşama olması itibariyle meşru; fakat hayız durumunda yapılması itibariyle mekruhtur. Çocuk sahibi olmak için cinsel ilişkide bulunmak, cinsel ilişki olması bakımından meşru; fakat bunun nikahlı karıdan başka birinde yapılması mekruhtur. Yolculuk (sefer), yolculuk olması bakımından meşru; fakat, efendiden kaçmanın amaçlanması itibariyle gayr-i meşrudur. [I, 80]

İşte Ebû Hanîfe, bunları üçüncü bir kısım olarak değerlendirmiş ve bunun aslın ortadan kalkmasını (intifa) gerektirmeyeceğini, fakat, vasfın fesadını gerektireceğini iddia etmiştir. Çünkü burada nehiy, asıl'a değil vasfa racidir.

Şâfiî ise, bunu üçüncü bir kısım yapmayarak, aslın kerahatine ilhak etmiştir. Şâfiî, hayız durumunda yapılan talakı geçerli (nâfiz) sayması itibariyle, buradaki nehyi, boşamanın aslından ve vasfından alıp, 'iddeti uzatmaya' veya çocuktan şüphe edilmesi halinde 'pişmanlık duyma'ya raci kılmıştır.

Ebu Hanife ise, abdestsizin namazını batıl saymış; fakat tavafını batıl saymamıştır. Abdestin namazda şart olduğuna dair özel bir delilin bulunduğunu zannetmiştir. Bu delil de, Hz. Peygamberin, **"Namaz ancak, abdest iledir"**[11] sözüdür. Bu hadis, Ebu Hanife'ye göre, 'nehy' değil, 'nefy'dir.

Bu meselede ele alınması gereken iki husus vardır: Birincisi; mutlak nehyin lafız yönünden mucebi hakkında olup, sıyganın muktezası ile ilgilidir. Bu husus lügavi bir bahis olup, biz bunu 'Emir ve Nehiy' bölümünde ele alacağız. İkincisi ise; bu vasıfların zıtlığı ve söyleyenden açık belirtme (tasrih) vaki olunca, bir araya gelmeleri düşünülebilen ve düşünülemeyen şeyler hakkındadır.

Efendinin kölesine; 'Ben sana dikiş dikmeni emrediyorum ve onu sana yasaklıyorum' demesi makul müdür? Kuşkusuz böyle demesi makul değildir. Çünkü bu durumda, bir şey hem 'matlub' hem 'mekrûh' olmaktadır. Ancak efendinin 'senden dikiş dikmeni istiyorum' ve nehiy hususunda dikişe değinmeksizin, 'şu eve girmeni ve orada bulunmanı kerih görüyorum' demesi makuldür. Köle elbiseyi o evde dikse, efendinin istediğini ve istemediğini birlikte yapmış olur. Efendi, 'Elbise dikmeni istiyorum ve fakat onu zeval vaktinde yapmanı yasaklıyo-

11. لا صلاة إلا بطهور
Benzer ifadelerle bkz. Buhari, Vudu, 2; Müslim, Taharet, 2; Tirmizi, Taharet, 1.

rum' dese, köle de elbiseyi zeval vaktinde dikse, bu durumda, köle hem matlubu, hem mekruh'u yapmış mı olur? İşte incelenmesi gereken nokta burasıdır. Doğrusu, kölenin matlubu ifa etmiş olmasıdır. Mekruh, zeval vaktinde vaki olan dikmedir yoksa ki dikmenin matlub olarak kalmasıyla birlikte, zeval vaktinde vukuu değildir. Zira, vakitte vuku, vaki olandan ayrı bir şey değildir.

Denirse ki:

Deve yatağı, vadinin ortası gibi yedi yerde vaki olan namaz sahih olmadığı halde, kerahat vakitlerinde kılınan namaz niçin sahih olmuştur? Bu ikisiyle, kurban bayramı oruç tutmanın yasaklanması arasında ne fark vardır?

Deriz ki:

Bu namazları sahih sayan kişinin, nehyi namazın aslından ve vasfından alıp, bu ikisi dışında bir şeye raci kılması gerekir. Bu konudaki nehyin, bizzat namaz kılma olma itibariyle namaz kılmadan nehiy mi, yoksa ona bitişik başka bir sebebten dolayı olan bir nehiy mi olduğu hususunda tereddüt ettikleri için, alimler mekruh vakitlerde kılınan namazların sıhhatinde ihtilaf etmişlerdir. [I, 81]

Kurban bayramı günü oruç tutmaya gelince; Şafii, burada nehyin, orucun aslından ve vasfından başka bir şeye raci kılınması açık olmadığı için, bu orucun butlanına kesinlikle hükmetmiş ve onların 'Kurban bayramı günü oruç tutma, yeme davetine icabeti terk yüzünden yasaklanmıştır' sözlerini kabul etmemiştir. Çünkü, yeme oruç tutmanın zıddıdır. Bir kişiye nasıl olur da aynı anda hem 'ye (yani davete icabet et)' ve hem de 'yeme (yani oruç tut)' denilebilir. Bu meselelerin tafsili usülcünün görevi olmayıp, füru konularında ictihad edenlerin incelemesine bırakılmıştır. Usulcünün görevi, sadece, bu kısımları üçe indirgemek ve tezad ve adem-i tezad hususunda bunların hükümlerini açıklamaktır. Tek tek meseleleri inceleyip, onların hangi kısma dahil olduğunu belirlemek ise müctehide aittir. Bu husus, bazan kesin bir delille bazan zan ile bilinir. Bunların hiçbirisi usülcünün görevi değildir.

Bu konudaki inceleme, mutlak nehyin bu kısımlardan hangisini gerektirdiği ve mutlak nehyin, yasaklanan şeyin, lizatihi veya ligayrihi veya li-sıfatihi mekruh olmasını gerektirdiği gibi konuların açıklanmasıyla tamamlanacaktır. Bu açıklama ilerde gelecek.

Mesele: Bir şeyin emredilmesi, o şeyin zıddının yasaklanması anlamına gelir mi?

Bu konuda usulcüler ihtilaf etmişlerdir. Meselenin iki yönü vardır:

a) Bu yönlerden birincisi, sıyga'ya ilişkin olup, emrin bir sıygası olmadığı görüşünde olanlar açısından tutarlı ve uygun değildir. Emrin bir sıygası olduğu görüşünde olanlara göre ise, 'kalk!' sözünün, 'oturma!' sözündan başka olduğun-

da şüphe yoktur. Bu iki söz, değişik iki biçimdir. Öyleyse, bu görüşte olanlar, anlam'a başvurmak durumundadırlar. Bu anlam da şudur; 'kalk!' sözünün iki mefhumu vardır: Biri 'kalkmanın istenmesi', diğeri 'oturmanın terkedilmesi'dir. Buna göre 'kalk' sözü iki anlama delalet etmektedir. Bu sözden anlaşılan iki anlam ya bir ve aynıdır ya da bu anlamlardan biri diğerinden başkadır; öyleyse işi anlama havale etmek gerekir.

b) Bu yönlerden ikincisi ise, nefiste kaim olan anlamı araştırmaktır; yani ayağa kalkma talebi, bizzat oturmayı terk talebi midir yoksa değil midir? Bunu Allah Teâlâ hakkında varsaymak mümkün değildir. Allah'ın kelamı tektir ve o da nehiy ve emirdir; vaad ve vaîddir. Bu söze başkalığın (ğayriyet) girmesi muhtemel değildir. Öyleyse, bu yaratılanlar açısından varsayılmalıdır; yani kişinin hareket talebi, biaynihi sükunu kerih görme ve sükunu terk talebi midir?

Mutezile, bir kayıt getirmeksizin, 'bir şeyi emretmek onun zıddını yasaklamak değildir' demişlerdir.

Kâdı Ebu Bekr, Mutezileye karşı, şöyle diyerek istidlal etmiştir: Hılaf yok ki, bir şeyi emreden, onun zıddını yasaklamıştır. Eğer, emrine başka bir şeyin bitiştiğine dair bir delil yoksa, bu emriyle, o hem emretmiş hem de yasaklamış olmaktadır. Bu suretle anlıyoruz ki; sükun, hareketi terketmenin ta kendisidir; cevherin, intikal ettiği bir boşluğu doldurması, daha önce bulunduğu yeri boşaltmasının aynıdır. Bu bir tek fiil olup, doğu yönüne izafetle uzaklaşma; batı yönüne izafetle ise yakınlaşmadır; bir oluş, bir yere izafetle 'işgal', bir yere izafetle 'boşaltma'dır. İşte bunun gibi burada da bir talep, sükuna izafetle emir, harekete nisbetle nehiy'dir. Kâdı devamla şöyle demiştir: Emrin yanında başka bir şeyin bulunmadığına delil şudur; bu başka şey, ya ona 'zıt'tır ya onun 'benzeri (misl)'dir veya ona 'aykırı'dır (hılaf). Ona zıt olması imkansızdır. Çünkü iki zıt bir araya gelmez. Halbuki bu ikisi bir araya gelmiştir. Yine, iki benzerin (misl) tezadı sebebiyle onun misli olması da muhaldir. Yine ona aykırı olması da imkansızdır; Şayet ona aykırı olsaydı, biri olmaksızın diğerinin var olması mümkün olurdu. [I, 82] Tıpkı bir şeyi bilme ile birlikte o şeyi irade etme gibi; bu ikisi farklı olduğu için, her ne kadar ilim olmaksızın irade tasavvur edilemezse de, irade olmaksızın ilmin varlığı tasavvur edilebilir. Hatta bunun, diğerinin zıddı ile birlikte bulunması tasavvur edilebilir. Hareketi yasaklamanın zıddı, hareketi emretmektir; öyleyse bu kişinin, hem sükunu, hem de hareketi ikisini birden emretmesi caiz olsun ve 'hareket et ve dur', 'kalk ve otur' desin.

Kâdı'nın bu zikrettiği, Mutezile aleyhine delildir. Çünkü Mutezile, imkansız bir şeyle mükellef tutmayı (teklîfu'l-muhâl) kabul etmiyorlar. Aksi takdirde, bunu caiz görenler, 'kalkma ve oturma arasını birleştir' demeyi de caiz görür.

Biz, bir şeyi emreden kişinin, zaruri olarak, aynı zamanda, o şeyin zıddını nehyetmiş olacağını kabul etmiyoruz. Aksine, bu kişi, emrettiği şeyin zıddını emretmiyor veya nehyetmiyor olabileceğinden öte, onu emredebilir de.

Kısaca söylemek gerekirse; 'kelamu'n-nefs'i isbat üzerine detay olarak yaptığımız nazarî-kelamî araştırma sonucunda bizce sahih olan şudur:

Bir şeyi emretmek, o şeyin zıddının yasaklanması demek değildir; ne, emredilen şeyin, yasaklananın aynısı olduğu anlamı ile; ne onu içerdiği anlamı ile, ne de onun ayrılmazı olduğu anlamı ile. Tam tersine, bir kimsenin, zıtlarından habersiz olduğu bir şeyi emretmesi tasavvur edilebilir. Bu durumda, farkında olmadığı bir şeye ilişkin olan bir söz, onun zatıyla nasıl kaim olabilir! Aynı şekilde zıtları hiç hatırında olmadığı halde, bir şeyi yasaklayabilir, hatta bunun, zıtlarında bi-aynihi olmayan birini emredebilir. Emredilen şeyin zıtlarından gafil olmaksızın bir şeyi emretse, bizzat bu sözle, emredilen şeyin zıtları hususunda amaçlanmış bir yasaklama (zecr) kaim olmaz; ancak, emredilen şeyin yapılması, ancak zıtlarından birinin terkedilmesiyle mümkün olması durumu hariç. Bu takdirde, emredilenin zıtlarını terk etmek, talebin kendisiyle irtibatlı olması hükmüyle olmayıp, varoluş zarureti hükmüyle bir vesile (araç) olur. Hatta imkansızlığına rağmen (farzı muhal) şayet kalkma ile oturmanın birlikte yapılabileceği tasavvur edilecek olursa, ona 'kalk!' denilince, o kalkma ile oturmanın arasını cem etse, emre uymuş olur. Çünkü o kalkmayı meydana getirmekle emrolunmuş ve onu meydana getirmiştir.

Bu görüşü benimseyenler, Mutezileden Ka'bî'nin saçmalıklarını da benimsemek durumunda kalırlar. Şöyle ki; Ka'bî 'haramın terki olmayan hiç bir mübah yoktur (bütün mübahlar haramın terkidir)' diyerek mübahı inkar etmiştir. Bu durumda Ka'bî, eğer, hemen ödenmesi (alel-fevr) vâcib olan zekâtın terkedilmesine yol açıyorsa, namazı da haram olarak vasıflamak durumunda kalır.

Birisi çıkıp 'nehiy, zıddı emretmek değildir; fakat emir zıddı yasaklamaktır' şeklinde bir ayırım yapsa, bu ayırım için sırf tahakkümden başka bir yol bulamaz.

Denirse ki:

Siz 'vâcibe, ancak kendisiyle ulaşılabilen şey vâcibtir' diyorsunuz. Öyleyse, bir şeyi yapmaya, ancak zıddını terketmekle ulaşılabiliyorsa, bu da vâcib olsun!

Deriz ki:

Biz bunun vâcib olduğunu zaten söylüyoruz. Ancak tartışma, bunun vâcib kılınmasının, emredilenin vâcib kılınmasının aynısı mı yoksa başkası mı olduğu hususundadır; 'Yüzünü yıka' denildiğinde, bu sözün kendisi, başın bir bölümünü yıkamayı vâcib kılma değildir. Yine 'gündüz oruç tut' sözü, bizzat, gecenin bir kısmında yemeden içmeden elçekmeyi (imsak) vâcib kılmaz. Bunun içindir ki, yalnızca gündüz orucuna niyet gereklidir. Fakat bu (imsak), aklın, bunun vücubuna delaleti ile vâcib olmuştur. Çünkü, imsak, bu icabın aynı olmayıp, emredilene bir vesiledir. Bu itibarla, iki söz arasında aykırılık yoktur.

[83] **III. HÜKMÜN RÜKÜNLERİ**

A. Hâkim (Hüküm koyan)

B. Mahkûmun aleyh (mükellef)

C. Mahkûmun fih (Hakkında hüküm verilen=konu)

D. Hükmün kendisi (nefsu'l-hükm)

Birinci rükün bizzat hüküm olup, biz, bundan daha önce bahsetmiş ve bunun hitab'a raci olduğunu belirtmiştik.

A. HAKİM

Hâkim, hitapta bulunandır. Hüküm de bir 'hitab' ve faili, konuşan olan bir 'söz'dür. Hükmün biçimsel varlığı hususunda şart olan bu kadarıdır. Hükmün geçerliliğe hak kazanması ise, sadece, yaratmayı ve emri elinde tutana aittir. Geçerli olan hüküm, ancak, mülk sahibinin kendi mülkü hakkındaki hükmüdür; Yaratıcı'dan (Hâlık) başka mülk sahibi olmadığına göre, hüküm ve emir sadece O'na aittir.

Hz. Peygamber, devlet başkanı, efendi, baba ve koca, bir şeyi emredip vacip kıldıklarında, bunların vacib kılması ile hiç bir şey vacib olmaz; ancak Allah'ın bunlara itaati vacib kılması sebebiyle vacib olur. Şayet böyle olmasaydı, bir yaratılmış (insan) başka birine bir şeyi vacib kıldığında, kendisine vacib kılınan şahsın, icabı ters yüz ederek, bu şeyi vacib kılan kişiye vacib kılma yetkisi olurdu. Çünkü, vacib kılmaya, biri diğerinden daha hak sahibi değildir. Öyleyse vacib, Allah'a itaat ve Allah'ın kendilerine itaat etmeyi vacib kıldığı kişilere itaattir.

Denirse ki:

Hayır, aksine, ceza verme tehdidinde bulunup bunu gerçekleştirmeye gücü yeten herkes vacib kılmaya ehildir. Çünkü vücub, ancak ceza sayesinde gerçekleşebilir.

Deriz ki:

Biz Kâdı Ebu Bekir'in mezhebi olarak bunu zikrettik. Allah bir şeyi vacib kılsa, ceza tehdidinde bulunmamış bile olsa, bu şey vacib olur. Fakat, vücubun hakikatı araştırıldığında, eğer kendisine sakındırılan bir zarar taalluk etmiyorsa,

bir yarar sağlanmayabilir. Eğer ceza tehdidi dünyada ise, belki buna muktedir olunabilir. Ne var ki adet, bu ismin (ikab), ahırette kaçınılan bir zarara tahsis edilmesi yönünde cereyan etmiştir. Her ne kadar ceza (ıkab) sözcüğü, sakınılan her zarara ıtlak edilse de, ahırette bu, yalnızca Allah'ın kudretindedir. Dünya ise, insanoğlu buna güç yetirebilir. Bu durumda da insanın mucib (vacib kılıcı) olması mümkündür. Fakat bu bizim onun buna güç yetireceğine kesin gözüyle bakmamız anlamına gelmez. Çünkü belki de, tehdidini gerçekleştirmeden önce, bundan aciz kalabilir. Fakat yine de biz, onun buna güç yetirmesini bekleriz. Bunun ile de bir nevi korku hasıl olur.

B. MAHKUMUN ALEYH = MÜKELLEF

Teklif'in (Mükellef olmanın) şartı, hitabı anlayacak şekilde akıllı (âkıl) olmaktır. Cansız şeylerin, hayvanın, hatta deli ve temyiz gücü olmayan çocuğun mükellef tutulması doğru değildir. Çünkü teklifin muktezası, taat ve imtisaldir. Bu da ancak imtisal kasdıyla mümkündür. Kasdın şartı ise, kastedileni (maksud) bilmek ve teklifi anlamaktır. Her hitab, 'anlama emrini' de içerir. Anlamayan kişiye, nasıl, 'anla!' denilebilir; cansız şeyler gibi, sesleri işitmeyenle nasıl konuşulur! Hayvan gibi, sesi işitip de anlamayanlar da, hiç işitmeyen gibidir. Şöyle-böyle bir şey anlayarak işiten, fakat bunu akledemiyen ve tesbit edemeyen, mecnun ve gayr-i mümeyyiz gibi, kişilerle konuşmak mümkündür. Fakat bu kişilerde sahih bir kasıt bulunmadığı için, hitabın bunlar açısından imtisali iktiza etmesi mümkün değildir.

Denirse ki:

Zekat vermek, mâlî cezaları (garâmât) ve nafakaları ödemek, çocuklar üzerine vacib olmaktadır.

Deriz ki:

Bu gibi şeyler, hiç bir hususta, teklif değildir. Zira, başkasının fiili ile mükellef tutmak imkansızdır. Mesela diyet ödemek âkıle[12] üzerine vacibtir; fakat bu demek değildir ki, âkıle başkasının fiili ile mükelleftir. Fakat bu, başkasının fiilinin, akılenin zimmetinde borcun (ğurm) sübutu için bir sebeb olduğu anlamına gelir. Başkasının malını itlaf etmek de böyledir. Nısab'a malik olmak bu hakların/borçların çocuğun zimmetinde sabit olmasının sebebidir. Yani, çocuğun nısâb'a malik olması, velinin, şu anda, ona eda etme hitabında bulunmasının sebebidir ve çocuğun bülüğdan sonra muhatab olmasının sebebidir. Bu imkansız bir şey değildir. Muhal olan, anlamayana 'anla!' demek; işitmeyene ve akletmeyene hitab etmektir. [I, 84]

12. Akıle; hataen öldürme suçu işleyen kişiyle birlikte diyeti yüklenen kişiler anlamında olup, bunlar genelde kişinin asabesidir.

Hükümlerin zimmette sübut ehliyeti ise, teklifi anlamaya yarayan akıl kuvvetini kabule, ileriki bir zamanda (fî sâni'l-hâl), kendisiyle hazır (istidatlı) olunan 'insanlık' vasfından elde edilir. Hatta, hitabı gerek bilfiil gerekse bilkuvve anlama ehliyeti olmadığı için, hayvan, zimmetine hüküm izafe edilmesine uygun değildir. Şartın, mevcut veya kısa zaman sonra hasıl olmasının mümkün olması gerekir. Bu şartın bilkuvve mevcut olduğu söylenebilir. Nitekim, mâlikiyetin şartı 'insanlık', insan olmanın şartı 'hayat'tır. Rahimdeki nutfe için, miras veya vasiyet yoluyla mülk sabit olabilir. Halbuki hayat fiilen mevcut değildir; fakat bilkuvve mevcuttur. Zira, bu nutfe hayata dönüşecektir. Tıpkı bunun gibi, çocuk da, sonunda 'akıl'a (gerekli aklî olgunluğa) kavuşacaktır. Bu yüzden, çocuk, şu anda teklife uygun olmasa da, zimmetine hüküm izafesine uygundur. Bu noktada hemen, bu hale göre, mümeyyiz çocuğun da namaz kılmakla emrolunması gerektiği söylenecek olursa, şöyle deriz; çocuk, veli tarafından namaz kılmakla emrolunur. Veli de, Allah tarafından çocuğa namaz kılmayı emretmekle emrolunmuştur. Nitekim, Hz. Peygamber, **"Yedi yaşına geldiklerinde çocuklarınıza namaz kılmayı emredin ve on yaşına geldiklerinde -kılmazlarsa- dövün"**[13]demiştir. Bunun sebebi şudur; çocuk velinin hitabını anlar ve dövmesinden korkar. Bu yüzden velinin hitabına ehil olur; Şari'in hitabını ise anlamaz. Çünkü çocuk henüz Şâri'i tanımamakta ve ahıreti anlayamadığı için de, Şâri'in cezalandırmasından korkmamaktadır.

Denirse ki:

Çocuk büluğa yaklaştığında, artık akletmeye başlar. Buna rağmen, Şer' onu mükellef tutmamıştır. Bu onun, aklının eksikliğine delalet etmez mi?

Deriz ki:

Kâdı, bu durumun, büluğa yaklaşmış çocuğun aklının eksikliğine delalet edeceğini söylemiştir. Fakat bu görüş, benimsenebilecek tutarlı bir görüş değildir. Çünkü, çocuktan meni gelmesi onun aklını artırmaz. Fakat, bu durumdaki çocuktan hitabın kaldırılması, kolaylık olsun diyedir. Çünkü akıl, bu çocukta, henüz örtüktür ve peyderpey ortaya çıkacaktır. Çocuğun, Şer'in hitabını anladığı; peygamber göndereni, peygamberi ve ahıreti tanıdığı sınıra, birden bire, vakıf olmak mümkün değildir. Şer', bu sınır için zahir bir alamet dikmiştir.

Mesele: (Unutan ve Gafilin Mükellefliği)

Unutan ve mükellef tutulduğu şeyden gafil (habersiz) bulunan kişinin mükellef tutulması mümkün değildir. Zira, anlamayana, nasıl 'anla!' denilebilir! Ancak, bu kişinin, uyku ve gaflet halindeki fiilleri sebebiyle, mâlî borçlar (ğarâmât) vb. gibi bazı hükümlerin sabit olacağı inkar edilemez.

---

13. مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع واضربوهم عليها وهم أبناء عشر
Ebu Davud, Salat, 26/I, 332-334

Aynı şekilde, tıpkı, unutanın, mecnunun ve işittiği halde anlamayanın mükellef tutulması mümkün olmadığı gibi, akledemeyen sarhoşun teklifi de muhaldir. Hatta sarhoşun durumu, uyandırılması mümkün olan uyuyandan; sözün çoğunu anlayan mecnundan daha da beterdir. Bununla birlikte sarhoşun boşamasının geçerli (nafiz) oluşu ve mâlî borcu ödemesinin lazım gelişi ise, hükümleri sebeblere bağlamak kabilindendir. Bu da inkar edilemeyecek hususlardandır.

Denirse ki:

Allah Teâlâ; "**Sarhoş iken namaza yaklaşmayın...**" {Nisâ, 4/43} buyurmuştur. Bu sarhoşa hitab değil midir?

Deriz ki:

Sarhoşa hitabın imkansızlığı, burhan ile sabit olduğundan, bu ayetin tevil edilmesi gerekir. Bu ayet iki şekilde tevil edilebilir;

a) Bu hitab, aklı zail olmaksızın, kendisinde sallanma ve yalpalama belirtileri görünen ve henüz sarhoşluğun başında olan kişiye hitabtır. Bu durumdaki kişi [I, 85] daha önce güzel bulmadığı bazı oyun ve sevinçleri güzel bulabilir. Fakat bununla birlikte aklı başındadır. Allah Teâlâ'nın "**...ne dediğinizi bilinceye kadar**" {Nisâ, 4/43} sözünün anlamı ise, 'sebatınız açıklık kazanıp tekamül edinceye kadar' şeklindedir. Nitekim kızgın kişiye 'ne dediğini bilinceye kadar sabret!' denilir; bunun anlamı 'kızgınlığın yatışıp, bilgin tam oluncaya kadar'dır. Halbuki, kızgın kişinin aklı yerindedir. Bu da sarhoş gibi, namazla meşgul olamaz ve belki de, harflerin mahreçlerini düzeltmek ve tam bir huşu içinde olmak ona zor gelebilir.

b) Bu hitab, İslamın başlangıcında, henüz şarap haram kılınmadan önce varid olmuştur. Bu hitab ile kastedilen, namazın kılınmaması değil, namaz vaktinde aşırı içki içilmemesidir. Nitekim 'Tıkabasa doymuş iken, teheccüde yaklaşma' denildiğinde bunun anlamı 'çok yeme, çok yersen teheccüd sana ağır gelebilir' demektir.

Mesele: [Emredilen şeyin varlığı emrin bir şartı mıdır?)

Birisi çıkıp 'Size göre, emredilen şeyin mevcud olması, emrin şartlarından değildir. Çünkü siz, Allah Teâlânın henüz yaratmadan önce, ezelde, kullarına emretmiş olduğuna hükmettiniz. Nasıl oluyor da, -şimdi- mükellefin işiten ve akıllı olmasını şart koşuyorsunuz. Halbuki sarhoş, unutan, çocuk ve mecnun, mükellef tutulmaya -henüz mevcut olmayan- yok'tan daha yakındır' diyebilir. Buna karşı biz de şöyle deriz:

Bir kere 'Allah Teâlâ emredendir; 'yok' (henüz var olmayan şey) emredilendir' sözümüzün anlamının iyi anlaşılması gerekir. Biz bununla şunu kastediyoruz; 'Yok, yokluk durumunda değil, varolması takdiriyle emredilendir. Zira, yo-

kun, yokluk durumunda bir şeyi yapmakla emredilmesi muhaldir. Fakat, kelâmu'n-nefs'i kabul edenler, babanın, ilerde mevcud olacak çocuktan ilim öğrenme talebinde bulunmayı içinden geçirmesi ve -şayet, çocuk mevcud oluncaya değin bu talebin baki kaldığı takdir edilecek olursa-, çocuğun bu talebi yerine getirmekle emrolunması yadırganacak bir şey değildir. İşte, kullarından iktizayı talep demek olan ve Allah Teâlânın zatıyla kaim olan mana da kadim olup, mevcud olmaları takdiriyle kullarına taaalluk eder. Kullar var olduklarında, bu iktiza ile emrolunmuş olurlar. Bunun benzeri, çocuk ve mecnun hakkında da caridir. Aklı (aklın olgunlaşmasını) beklemek, varolmayı beklemekten fazla bir şey değildir. Ezeldeki bu mana hitab olarak adlandırılmaz; ancak emredilen şahıs mevcud olup, kendisine işittirilince hitab haline dönüşür. Bunun 'emir' olarak adlandırılıp adlandırılamayacağı tartışmalıdır. Doğrusu, bunun emir olarak adlandırılabilmesidir. Zira çocuklarına, malını tasadduk etmelerini vasıyet eden biri hakkında, her ne kadar bazı çocukları henüz cenîn halinde veya henüz cenîn bile değilse de, 'Fulan kişi, çocuklarina şunu emretti' denilmesi uygun düşer. Fakat bu kişi hakkında, 'çocuklarına hitab etti' denilmesi uygun değildir. Çocuklar hazır bulunup, duyacak durumda olurlarsa, bu durumda 'çocuklarına hitab etti' denilebilir. Sonra bu kişi, vasiyette bulunsa, çocukları o vasiyeti yerine getirseler; her ne kadar, emreden şu anda mevcud değil, emredilenler de emredenin varlığı esnasında yok idiyseler de 'çocuklar babalarına itaat ettiler ve onun emrine imtisal ettiler' denilir. Aynı şekilde, şu anda biz, taat etmek suretiyle, Hz. Peygamberin emrine imtisal etmiş oluyoruz. Halbuki, Hz. Peygamber Allah katında diri olsa bile, şu bizim alemimizde mevcud değildir. Emredilen kişinin itaatkar (muti') ve mümtesil olabilmesi için, emredenin mevcudiyeti şart olmadığına göre, emrin emir olabilmesi için de, emredilenin mevcud olması şart değildir.

Denirse ki:

Siz, Allah Teâlânın ezelde, yok'u (ma'dûm) bağlayıcı bir tarzda emrettiğini mi söylüyorsunuz?

Deriz ki:

Evet, biz O'nun emreden olduğunu söylüyoruz; fakat mevcud olma takdirine göre söylüyoruz. Nitekim, yukarıdaki örnekte, 'Baba, çocuklarına tasadduk etmeyi vacib kılan (mucib) ve ilzam edendir (mülzim)' denilir. Çocuklar akıl-baliğ [86] olunca, ilzam ve icab hasıl olur; fakat, varlık ve kuvvet şartı ile. Yine, bir kimse kölesine 'yarın oruç tut' dese, şu anda yarının orucunu ilzam etmiş ve vacip kılmış olur. Halbuki, yarının orucu, şu anda değil, ancak yarın tutulabilir. Böyle olduğu halde, bu orucu emreden, şu anda 'mülzim' ve 'mucib' olmakla vasıflanır.

C. MAHKUMUN FİH = FİİL (HÜKMÜN KONUSU)

Teklif altına ancak 'ihtiyârî fiiller' girer. Teklif altına girecek fiillerde şu şartlar aranır:

1) Hudusunun (meydana gelmesinin) mümkün olması. Çünkü 'teklîf-i mâ lâ yutâk'ı imkansız görenlere göre, emrin, kadime, bâkiye, cinsleri çevirmeye, iki zıddı bir araya getirmeye ve teklifi caiz olmayan diğer muhal şeylere taalluk etmesi imkansızdır. Ancak meydana gelmesi mümkün olabilen 'yok' emredilebilir.

Peki, hâdis, hudustan önce olduğu gibi hudus halinin evvelinde emre konu (memurun bih) olur mu? Yoksa varlığının ikinci halinde olduğu gibi, emredilmiş olmaktan çıkar mı? Bu konuda ihtilaf edilmiştir. Bu konuda, zikredilmesi fıkıh usulünün maksatlarına uygun olmayan kelamî bir bahis vardır.

2) Kulun müktesebi olabilecek ve kulun ihtiyariyle hasıl olabilecek bir şey olması. Zira, Zeyd'i, Amr'ın yazmasıyla veya dikmesiyle mükellef tutmak caiz değildir. Her ne kadar bunun meydana gelmesi mümkünse de, mümkün olması yanında muhatabın kudreti dahilinde olması da gerekir.

3) Emredilen tarafından, başka şeylerden ayırdedilebilecek biçimde, biliniyor olması, ta ki, ona yönelmesi (kastetmesi) tasavvur edilebilsin. Allah tarafından emredildiğinin de biliniyor olması gerekir ki, onun imtisal kasdı tasavvur edilebilsin. Bu husus, kendisinde taat ve takarrüb kasdı gereken fiillere hastır.

Denirse ki:

Kafir, Hz. Peygambere inanmakla emredilmiştir. Halbuki kafir, bununla emredilmiş olduğunu bilmemektedir.

Deriz ki:

Şartın, malum olması veya malum hükmünde olması gerekir. Yani, gerek delillerin ortaya konmuş olması ve gerekse akıl ve inceleme imkanlarının hasıl olmasıyla, bilmenin mümkün olması gerekir. Nitekim, hakkında delil olmayan şeyin emredilmesi ve çocuk, mecnun gibi aklı olmayan kişilere emrin yöneltilmesi sahih olmaz.

4) Fiilin, taat olarak gerçekleştirme iradesinin sahih olacağı şekilde olması. İbadetlerin çoğu böyledir. Bundan iki şey istisna edilmiştir;

a) İlk vacib: Bu, vücubu gösteren incelemedir. Vücubu gösterecek olan incelemeyi, tâat olarak gerçekleştirme kastı mümkün değildir. Zaten bunun vacib olduğu, inceleme yapıldıktan sonra anlaşılmaktadır.

b) Taat iradesi ve ihlas: Şayet taat iradesi, başka bir iradeye ihtiyaç duyacak olsaydı, bu irade de başka bir iradeye ihtiyaç duyacak ve böylece teselsüle düşülecekti.

Fiilin şartlarıyla ilgili olarak beş mesele ortaya çıkmaktadır.

Mesele: (Emredilen şeyin yapılmasının mümkün olması fiille mükellef tutulmanın şartı mıdır?)

Bir grup alim, teklif edilen şeyin meydana gelişinin mümkün olmasının şart olmadığını; güç yetirilemeyen şeylerin teklifinin, iki zıddı bir araya getirmenin, cinsleri çevirmenin, kadimi yok etmenin ve mevcudu var etmenin emredilebileceğini ileri sürmüştür. Bu görüş, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye[14] nisbet edilmiştir; zaten, bu görüş, iki yönden, onun mezhebinin bir sonucu olmaktadır:

a) Eş'arî'ye göre, oturmakta olan kişi, namaza kalkmaya kadir değildir. Çünkü ona göre yapabilme gücü (istitâat), fiilden önce değil fiille beraberdir. Bu bakımdan kişi ancak, fiilden önce emrolunmuş olur.

b) Hâdis kudretin, yapılabilir şeyleri (makdûr) varetmede bir etkisi yoktur. Aksine bizim fiillerimiz Allah'ın kudreti ve yaratmasıyla meydana gelmektedir. Eş'arî'ye göre, her kul, başkasının fiili ile emredilebilir. Eş'arî, buna üç şeyle istidlal etmektedir.

[. 87] 1) Allah Teâlânın, "**Bize takat getiremeyeceğimiz şeyleri yükleme**" {Bakara, 2/286} sözü. Zaten imkansız olan bir şeyin giderilmesi istenemez; bu zaten giderilmiştir.

Eş'arî'nin bu gerekçesi zayıftır. Çünkü bu sözle kastedilen husus 'bize meşakkatli ve ağır geleni yükleme'dir. Zira, "...**Nefislerinizi (kendinizi) öldürün veya diyarınızdan çıkın**..." {Nisa, 4/66} ayetinde olduğu gibi, şiddetinden dolayı helakine sebeb olacak bir çok işlerle mükellef tutulmak suretiyle bitkin düşen kişi için 'Takati yetmeyecek şeyler yüklendi' denilir. Tevil edilmiş zâhir, kat'iyyât hususunda zayıf delaletlidir.

2) Onlar derler ki; 'Allah Teâlâ, hem, Ebu Cehl'in tasdik etmeyeceğini haber vermiş ve hem de onu inanmakla mükellef tutmuştur. Bunun anlamı şudur; Allah Ebu Cehl'i, getirdiği şeyler hususunda Hz. Muhammed'i tasdik etmekle mükellef tuttu. Halbuki, Muhammedin getirdiği şeyler arasında, Ebu Cehl'in O'nu tasdik etmeyeceği de vardı. Adeta Allah ona, kendisinin tasdik etmeyeceğini tasdik etmesini emretmiş olmaktadır. Bu ise muhaldir'.

Bu gerekçe de zayıftır. Çünkü Ebu Cehl, tevhîd'e ve risâlet'e inanmakla emrolunmuştur; deliller ortadadır ve akıl hazırdır. Zira Ebu Cehl deli değildir. Öyleyse inanma imkanı hasıl olmuştur. Fakat Allah Teâlâ, onun hased ve inad yü-

---

14. Ali b. İsmail b. Ebi Bişr İshak b. Salim (ö. 324). Kelamdaki Eş'ari mezhebinin kurucusu

zündan, gücü dahilinde olan inanma'yı terkedeceğini bilmiştir. Bilgi, bilinene tabi olur; onu değiştirmez. Bir şeyin, bir şahıs için güç yetirilebilir olduğu; o şahıs açısından mümkün olduğu ve gücü yetmesine rağmen o şahıs tarafından terkedilmiş olabileceği bilindiğinde, şayet bu muhale dönüşüyorsa, ilim cehle dönüşür ve şey, mümkün ve makdur olmaktan çıkar. Aynı şey kıyamet için de geçerlidir. Allah kıyameti koparmayıp, gücü yetmesine rağmen terkedeceğini haber verse bile, kıyamet şu anda Allah açısından güç yetirilebilir bir iştir. Allah'ın, kendi verdiği habere aykırı davranması muhaldir; zira bu takdirde, vaîdi yalan olmuş olur. Fakat bu imkansızlık, şeyin kendisine raci olmayan bir imkansızlık olup, o şeyde hiç bir tesiri yoktur.

3) Onlar derler ki; 'İmkansız bir şeyle mükellef tutma (teklîfu'l-muhâl), imkansız olsaydı; bu imkansızlık, ya bu teklifin sıygası yüzünden; ya manası (muhtevası) yüzünden; ya kendisine taalluk eden bir mefsedet yüzünden; ya da hikmete çelişik olması yüzünden olurdu. Sıygası yüzünden imkansız olamaz. Zira **"aşağılık maymunlar olun"** {Bakara, 2/65} demek imkansız değildir; yine efendinin kör kölesine 'gör!'; felçli kölesine 'yürü!' demesi imkansız değildir. Manasının bizzat kendisiyle kaim olması da, imkansız değildir. Zira, efendinin, kölesinden, her iki beldedeki malını koruması için, bir anda, iki ayrı yerde olmasını talep etmesi mümkündür. Yine, mefsedet yüzünden veya hikmete aykırı olması yüzünden imkansız olduğu da söylenemez. Çünkü, Allah hakkında işleri bu anlayış üzerine bina etmek imkansızdır. Zira, Allah'ın yaptığı hiç bir şey çirkin olmadığı gibi, en iyiyi yapmak (aslah) da O'na vacib değildir. Diğer taraftan, tartışma gerek Allah açısından gerekse kulları açısından aynıdır. Kuldan fesad ve sefihlik mümkündür ve mutlak olarak imkansız değildir.

Tercih edilen görüş şudur: Muhali teklifin imkansız oluşu; bunun çirkinliği yüzünden veya kendisinden neşet eden bir mefsedet yüzünden veya sıygası yüzünden değildir. Çünkü teklif sıygası bu yönde varid olabilir. Şöyle ki;

a) Allah Teâlâ'nın **"Taş ya da demir olun"** {İsra, 17/50} sözü ve **"...aşağılık maymunlar olun"** {Bakara, 2/65} sözü sıyga itibariyle muhali teklif etmektedir. Fakat bu sözler talep için değil, 'ta'cîz' (aciz bırakma, acizliğini gösterme) içindir.

b) "**...Ol der; o da oluverir**" {Bakara, 2/117} sözünde olduğu gibi, muhali teklif sıygası, kudreti göstermek için olabilir. Bu söz, 'Allah, mevcud olmayan bir şeyden, kendi başına olmasını taleb etti' anlamına gelmez.

Öyleyse, muhali teklifin imkansızlığı 'teklifin anlamı' yüzündendir. Zira teklifin anlamı, kendisinde külfet bulunan bir şeyi taleb etmektir. Taleb de bir matlubu (istenen şeyi) gerektirir. Ayrıca bu matlubun, ittifakla, mükellef tarafından anlaşılır olması gerekir. Bu itibarla 'hareket et!' demek mümkündür. Çünkü hareket anlaşılmaktadır. Fakat birine 'mareket et!' denilse, bu teklif olmaz. Çünkü bu sözün manası anlaşılır ve makul olmadığı gibi, kendi nefsinde bir anlamı

[I, 88] da yoktur. Çünkü bu mühmel bir lafızdır. Şayet bu lafzın, bazı dillerde, emredenin bilip de, emredilenin bilmediği bir anlamı olsa bile, bu yine de teklif olmaz. Çünkü teklif, kendisinde külfet bulunan bir şeyi söylemektir. Muhatabın anlamadığı bir şey, ona bir şey söylemek değildir. Teklifin anlaşılır olması şart koşulmuştur ki, emre muhatap olan kişinin taati tasavvur olunabilsin. Çünkü teklif, taati iktiza etmektir. Eğer akılda taat yoksa, taatın istenmesi (iktiza) makul ve mutasavver olmaz. Zira, ağaçtan dikiş dikmeyi talep etmenin, akıllının zatıyla kaim olması imkansızdır. Çünkü talep, öncelikle. makul bir matlubu gerektirir; bu ise, makul değildir. Yani bunun akılda varlığı yoktur. Bizzat varolmazdan önce, şey'in akılda bir varlığı vardır. Şey, ancak akılda husule geldikten sonra, kendisine taleb yönelebilir. Kadîmi ihdas etme akıla girmemiştir. Öyleyse, kadîmi ihdası talep etmek, nasıl bizatihi kaim olabilir! Aynı şekilde, 'beyazın siyahlığı'nın da akılda bir varlığı yoktur. Yine 'oturanın kalkması' da böyledir. Oturan birine 'sen otururur halde (oturarak) kalk!' nasıl denebilir! Bu talebin kalp ile kaim olması imkansızdır; çünkü matlub yoktur. Nitekim, matlubun, a'yanda (dış dünyada) 'yok' olması şart olduğu gibi, zihinlerde yani akılda mevcud olması da şarttır; ta ki, matlubu zihindekine uygun olarak ayan'da meydana getirme (îcâd) mümkün olabilsin ve bu meydana getirme işi, taat ve imtisal yani talepte bulunanın nefsindeki şeyin örneğine benzetme olabilsin. Zihinde bir misali olmayan şeyin, varlıkta da misali olmaz.

Denirse ki:

Emredilen kişinin kalkmaktan aciz olduğu bilinmiyorsa, kalkma talebinin onun zatıyla kaim olması tasavvur edilebilir.

Deriz ki:

Bu, bilmeme (cehl) üzerine bina edilmiş bir taleptir. Cahil, bunun bir teklif olduğunu zannedebilir. Durum açığa çıkınca, bunun bir taleb olmadığı anlaşılır. Böyle bir şey Allah Teâlâ hakkında tasavvur olunamaz.

Denirse ki:

Hâdis kudret, fiille beraber olduğu halde, varkılmada etkisi yoksa, her teklif, 'teklif-i ma layutak' olur.

Deriz ki:

Biz, felçli olmayan oturana 'eve gir' denilmesi ile 'göğe çık' denilmesi ya da 'oturmanı devam ettirerek kalk' veya 'siyahlığı harekete; ağacı ata çevir' denilmesi arasındaki farkı zaruri olarak idrak ederiz. Ne var ki, inceleme ve tartışma, bu farkın neye raci olduğu hususundadır; bu ayırımın, bu emirlerden sadece birine izafetle, temekkün (yapabilme) ve kudrete raci olduğu bilinmektedir. Ayrıca, kudretin etkisinin ve kudretin hudus vaktinin tafsili konusundaki inceleme, her nereye varırsa varsın, bizi bu konuda kuşkuya düşüremez. Bu yüzdendir ki biz, 'Bize, takatimizde olmayan şeyi yükleme' deriz. Bütün işler eşitse, bu dua-

nın ne manası kalır! ve bu zaruri ayırımın ne anlamı kalır! Bizim bu meseleden maksadımız, kudretin tesir yönünü ve vaktini araştırmaya bağlı değildir.

Özetle söylemek gerekirse, bu konunun kapalı (güç anlaşılır) olmasının sebebi, teklifin, 'kelâmu'n-nefs'in özel bir türü olmasıdır. Kelamu'n-nefs'in aslını anlamada kapalılık vardır. Dolayısıyla oradan hareketle yapılan açıklama ve onun kısımlarının tafsili, kuşkusuz, daha da kapalı olmaktadır.

Mesele: (İki zıddın yasaklanması)

'Hareket ve sükunu bir araya getir!' denilmesi caiz olmadığı gibi, 'hareket etme ve durma' denilmesi de caiz değildir. Çünkü her ikisini aynı anda terketmek, tıpkı ikisini aynı anda yapmak gibi imkansızdır.

Denirse ki:

Gasbedilmiş ekili tarlanın ortasında bulunan kişinin, orada beklemesi de haramdır; çıkması da haramdır. Zira her iki halde de başkasının ekinine zarar verme söz konusudur. Öyleyse bu kişi, her iki davranış sebebiyle de asi olmuştur. [I, 89]

Deriz ki:

Bu konuda usulcüye düşen, bu durumda olan kişiye 'bekleme' ve 'çıkma' denilemeyeceğini ve tıpkı iki zıddı bir araya getirmekle emrolunamayacağı gibi, iki zıddan da nehyedilemeyeceğini bilmektir. Çünkü bu muhaldir.Bu durumda o kişiye ne denilecektir diye sorulursa;

Deriz ki:

Tıpkı nikahlısı olmayan bir kadınla cinsel ilişkide bulunmakta olan biri 'çekmek' ile emrolunacağı gibi, bu kişi de 'çıkmak' ile emrolunur. Her ne kadar çekerken de temas söz konusu olmakta ise de, ona 'lezzet alma kastıyla değil, tevbe kastıyla çek' denilir. Bu örnekte olduğu gibi, gasbedilmiş tarladan çıkma, zararı azaltır; orada bekleme ise artırır.

İki zarardan daha ehven (hafif) olanı, daha büyüğüne izafetle vacib ve taat olur. Nitekim, boğazında lokma düğümlenen kişinin, içecek başka bir şey bulamadığında, şarap içmesi vacib olur. Yine açlıktan ölmek üzere olan muztarr kişiye, başkasının malından almak vacib olur. Başkasının malını ifsad etmek liaynihi haram değildir. Bu yüzden, bir kimse ölüm tehdidiyle başkasının malından almaya zorlansa, alması, duruma göre vacib veya caiz olur.

Denirse ki:

Öyleyse, adamın tarladan çıkması esnasında verdiği zararı tazmin etmesi gerekmez.

Deriz ki:

Tazmin'in vacib olması için zarar verme kasdının (udvân) bulunması gerek-

mez. Nitekim başkasının malını itlaf etmesi vacib olduğu halde, mahmasa durumundaki muztarın, verdiği zararı tazmin etmesi gerekir. Yine çocuğa ve yaptığı şey sebebiyle itaatkar olduğu halde, düşman saflarına ok atan kişiye de tazmin gerekir.

Denirse ki:

Fasid hacca devam etmek, kaza lazım geldiği için haram ise, vacib değildir; devam etmek vacib ve tâat ise, kaza niçin vacib oluyor ve kişi böyle yapmakla niçin asi oluyor?

Deriz ki:

Bu kişi, haccı bozan cima sebebiyle asi olmuştur. Halbuki o fasidi tamamlamak suretiyle itaatkardır. Kaza ise, yeni bir emirle vacib olmuştur. Kaza bazan, kendisine bir halel girmesi durumunda, aslında tâat olan bir şey sebebiyle de gelebilir; her ne kadar ortada başkasının hakkına tecavüz durumu varsa da, kaza borcu, gasbedilmiş evde kılınan namazla düşebilir. Kaza, tıpkı tazmin (daman) gibidir.

Denirse ki:

Siz, Ebû Hâşim'e, 'Şayet o adam tarlanın içinde beklese asi olur, çıksa yine asi olur; o kendi kendini bu vartaya atmıştır. Tecavüzün hükmü de, onun fiiline uygulanır' dediği için niçin karşı çıkıyorsunuz!

Deriz ki:

Hiç kimsenin, kendi kendisini, imkansız olan şeyi tekellüf durumuna atma hakkı yoktur. Kendini duvardan atıp da ayağı kırılan kimse, oturarak namaz kılması yüzünden asi olmaz. Ancak, ayakta namaz kılmayı terketmesi sebebiyle değil, ayağını kırması sebebiyle asi olur. Yukarıda söylenilen 'İsyanın (udvân) hükmü de, onu fiiline uygulanır' sözü ile eğer, bir şeyin, zıddıyla birlikte yasaklanması kastediliyorsa, bu muhaldir. İsyan, yasaklanmış bir şeyi irtikab etmektir. Eğer yasaklama yoksa isyan da yoktur. Hem bir şeyin hem de zıddının yasaklanması nasıl varsayılabilir! Güç dahilinde olmayan şeyin teklifine aklen cevaz verenler, **"Allah kimseye, gücünün üzerinde bir şey teklif etmez"** {Bakara, 2/286} ayeti sebebiyle, bunun şer'an mümkün olmadığını söylemişlerdir.

Denirse ki:

Siz (yukarıdaki meselede), zararı azaltmak için, çıkma yönünü tercih ediyorsunuz; etrafı, hiç boşluk kalmayacak biçimde, başka çocuklarla çevrili bulunan bir çocuk üzerine düşen kişi hakkında ne diyorsunuz? Böyle bir durumda, bilinir ki; eğer adam olduğu yerde kalsa, altındaki çocuğu öldürecek; hareket etse, etrafındaki çocukları öldürecek. Adamın başka bir seçeneği de yoktur. Bundan çıkış yolu nedir?

Deniz kır:

Bu durumdaki adama 'bekle' denilmesi muhtemeldir. Çünkü intikal, ancak gücü yeten canlının yapabileceği yeni başlanmış bir fiildir. Hareketi terketme ise, bir kudret kullanımına gerek duymaz. Yine bu kişiye, başka seçenek olmadığı için muhayyer olduğunun söylenmesi de muhtemeldir. Ayrıca, bu konuda Allah Teâlâ'nın bir hükmü olmadığı; dolayısıyla da bu kişinin dilediğini yapmakta serbest olduğunu söylemek de muhtemeldir. Çünkü hüküm, ancak nass ile veya mansûs'a (hükmü nass ile belirtilmiş olana) kıyas ile sabit olur. Bu mesele hakkında nass olmadığı gibi, mansûsât arasında, kıyasa medar olabilecek bir benzer mesele de yoktur. Öyleyse, hüküm, Şer'in vürudundan önceki hal üzere kalır. Bir hadisenin, hükümden hali olması da uzak değildir. Bütün bunlar muhtemeldir; muhal olan ise muhalin teklifidir. [I, 90]

Mesele: (Teklifin Muktezası)

Teklif ile gerektirilen şeyin (el-mukteza bi't-teklif) ne olduğu konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir.

Mütekellimlerin çoğunluğuna göre, teklifle gerektirilen şey, 'yeltenme' veya 'uzak durma'dır. Bunlardan her biri kulun kesbidir. Buna göre, orucun emredilmesi, (yeme-içme ve cinsel ilişkiden) uzak durmanın emredilmesi demektir; uzak durma ise karşılığında sevab verilen bir fiildir. Zina etme ve şarab içmenin yasaklanması ile gerektirilen de, bunların zıdlarından birini işlemektir, ki bu 'terk' demektir. Bu suretle kişi, kendi fiili olan 'terk' karşılığında sevab kazanmış olur.

Kimi Mutezilîler de şöyle demiştir; teklif, bazan uzak durmayı gerektirir, ve bu bir fiil olur. Bazan da teklîf, zıddını işlemek kastedilmeksizin, bir şey yapmamayı gerektirir.

Birinciler (mütekellimun) bunu inkar etmiş ve şöyle demişlerdir: Yasak sebebiyle bir şeyden uzak durana, sevab verilir. 'Yapmamak' yokluktur; dolayısıyla, yapmamak bir 'şey' değildir ve ona bir kudret ilişmemiştir. Çünkü kudret bir 'şey'e ilişir. Yokluk da şey olmadığına göre, 'yoketme'nin kudret ile olması sahih değildir. Eğer kişiden bir 'şey' sadır olmamışsa, 'hiç bir şey'e (lâ şey) karşılık o kişiye nasıl sevab verilebilir! İşin doğrusu, bu husustaki emrin bölümlenmesidir. Orucu ele alalım; oruç hususunda 'uzak durma' istenendir. Bunun içindir ki, oruçta niyet şart koşulmuştur. Zina etme ve şarap içmede ise, bu ikisinin yapılması yasaklanmıştır. Dolayısıyla bunları yapan cezalandırılır. Kendisinden bunlar sadır olmayan kişi ise ne cezalandırılır ne de ona sevaplandırılır. Ancak eğer yapabilecek durumda iken, bu ikisinden şehvetini kesmeyi kastetmişse, bu fiiline karşılık sevab alır. Yapılması yasaklanmış bir şeyi yapmayan kimse, ne ceza ne de sevab alır. Çünkü ondan hiç bir şey sadır olmamıştır. Şer'in amacı, belki de, zıdlarını işlemesini kastetmeksizin, kişinin 'fevâhiş'i işlememesidir.

Mesele: (Mükreh mükellef midir?)

Mecnûn ve hayvanın aksine, mükreh'in fiilinin teklif altına girmesi caizdir. Çünkü burada halel, teklif konusu şeyde değil, mükelleftedir. Mükellef'i, teklif altına sokmanın şartı, 'duyma' ve 'anlama'dır. Bu ise, mecnun ve hayvanda yoktur. Mükreh ise anlar ve mükrehin bunu yapması, imkan dairesindedir. Zira mükreh, fiili gerçekleştirmeye de terketmeye de muktedirdir. Mesela birini öldürmeye zorlanan kişi, bu fiili yapmayabilir. Çünkü her ne kadar bunda helak endişesi bulunsa da, mükreh buna muktedirdir.

Kişi, ikrah edildiği şey ile zaten mükellef ise, yani zaten yapmakla mükellef olduğu bir şeye zorlanıyorsa, kişinin, mesela, bir müslümanı öldürmeye teşebbüs eden bir yılanı kılıçla öldürmeye zorlanması mümkündür. Kaldı ki, kişinin bu durumda, o yılanı öldürmesi zaten vacibtir. Ya da kafir, müslüman olmaya zorlanırsa ve bu ikrahın sonucunda müslüman olursa, 'bu kişi mükellef olduğu şeyi eda etti' deriz.

Mutezile der ki: Bu (mükrehin mükellef olması) muhaldir. Çünkü o kişiden, ancak yapmaya zorlandığı fiil sahih olur; dolayısıyla ona seçme hakkı kalmaz.

Bu görüş de muhaldir. Çünkü kişi, bunu terketmeye muktedirdir. Bu yüzdendir ki, eğer bir müslümanı öldürmeye zorlanmışsa, zorlandığı şeyi terketmesi vacibtir; yılanı öldürmeye zorlanmışsa öldürmesi vacibtir; şarabı yere dökmeye [I, 91] zorlanmışsa, bunu yapması vacibtir. Bu açıktır, fakat yine de bunda bir derinlik ve incelik vardır. Şöyle ki; emre uymanın (imtisal), tâat olabilmesi için, emre uyma düşüncesinin itici gücünün, ikrah değil, emir ve teklif olması gerekir. Eğer kişi, zorlayanın (mükrih) kılıcından kurtulmak için emre uymaya yönelmişse, bu takdirde, Şer'in sevkedici çağrısına (dâi'ş-Şer') icabet etmiş olmaz. Eğer bir işi, Şer'in sevkedici çağrısı sebebiyle, ikrah olmasa da zaten yapacak idiyse ve hatta terkine zorlansa bile yine de yapacak idiyse, bu fiilin tâat olarak meydana gelmiş olması imkansız değildir. Fakat, her ne kadar, korkutma, biçimsel olarak var ise de, bu kişi mükreh olmaz. Bu inceliğe dikkat edilmelidir.

Mesele: (Emredilen fiilin şartının, emir esnasında bulunması şart mıdır?)

Emredilen fiilin şartının, emir esnasında mevcut olması emredilen fiilin şartı değildir. Aksine, emir, hem şarta, hem de meşruta yönelir; dolayısıyla kişi, önce şartı yapmakla emrolunmuş olur. Bu itibarla kafirlerin, İslamın füruu ile muhatab olmaları mümkündür. Nitekim, abdestsiz kişi, önce abdest almak şartıyla, namaz kılmakla muhatabtır. Mülhid, önce 'Gönderen'e inanmak şartıyla, Peygamber'i tasdikle muhatabtır.

Reyciler (Ashâbu'r-Rey), bu anlayışa karşı çıkmışlardır. Reyciler ile olan görüş ayrılığı, ya bunun 'mümkün olup olmadığı'ı (cevâz) ya da 'meydana gelip gelmediği' (vukû') hususundadır.

Aklen mümkün oluşu (el-cevâzu'l-aklî):

Bu hususun aklen mümkün olduğu açıktır. Çünkü Şâri'in "İslam beş şey üzerine bina edilmiştir; siz hem, bunların hepsiyle ve hem de bunlardan önce müslüman olmakla emrolundunuz" demesi imkansız değildir. Bu suretle iman hem bizatihi, hem de diğer ibadetlerin şartı olduğu için emredilmiş olur. Abdestsiz ve mülhid örneğinde olduğu gibi.

Birisi, bunların hepsine karşı çıkarak, 'imtisal edilmesi mümkün olmayan bir şey nasıl emredilebilir! Abdestsiz kişi, namaz kılmaya muktedir değildir; öyleyse bu kişiye öncelikle abdest alması emredilmiştir. Ancak abdest aldığında, namaz kılma emri ona yönelir' diyecek olursa, deriz ki: Sizin bu sözünüze göre, 'bir kimse ömrü boyunca hem abdesti hem namazı terketse, namazı terketmesine karşılık ceza görmez. Çünkü o, kesinlikle, namazla emredilmiş değildir' demek gerekir ki, bu icmaa aykırıdır. Yine, onun abdestten sonra, namazla emredilmesi sahih olmayıp, önce tekbirle emrolunması gerekir. Çünkü önce tekbir alınması şarttır. Hatta, daha da önce, tekbirin ilk harfi olan hemzeyi (A harfini), sonra sırasıyla diğer harfleri telaffuz etmekle emrolunduğunu söylemek gerekir. Yine cum'a namazına koşma emri, ancak ilk adımla birlikte kişiye yönelir.

Şer'an vuku bulmuş olduğu (el-vukuu'ş-şer'î):

Bunun şer'an mümkün olup olmadığıyla ilgili olarak da şunları söyleriz:

Tıpkı, ibadetlerin vücubunun hür, mukim, sağlam kişilere ve hayızlı olmayan temiz kadınlara tahsis edildiği gibi, fürû' hitabının da sadece mü'minlere tahsis edilmesi mümkündür. Fakat deliller, kafirlerin de muhatab olmaları şeklinde varid olmuştur.

Bunun üç delili vardır:

Birinci delil; "**Sizi ateşe ne sürükledi? Dediler ki; biz namaz kılanlardan değildik**" {Müddessir, 74/42} ayetidir.

Bu ayette Allah, onlara namazı terketmeleri sebebiyle azab ettiğini haber vermekte ve bununla müslümanları sakındırmaktadır.

Denirse ki:

Burada kafirlerin sözü hikaye ediliyor; dolayısıyla bu ayette bir hüccet yoktur.

Deriz ki:

Allah'ın, bu sözü onları tasdik makamında zikretmiş olduğunda ümmetin icmaı vardır; ve bu sözle sakındırma hasıl olur. Zira, bu söz eğer yalan olsaydı, 'Biz azaba maruz kaldık; çünkü biz yaratılmışlarız ve varlarız' demek gibi olurdu. Kaldı ki Allah, kafirlerin devamla söyledikleri "Biz, din gününü de tekzib ederdik" {Müddessir, 74/46} şeklindeki sözlerini, "Biz namaz kılanlardan değildik" {Müddessir, 74/42}şeklindeki sözleri üzerine atfetmiştir ki, azap nedeni

olan bir şey (yalanlama) azap nedeni olmayan bir şey (namazın terki) üzerine nasıl atfedilebilir!

Denirse ki:

Cezalandırılmaları, 'yalanlama' sebebiyledir. Fakat, taatlerin terkedilmesi de, yalanlama suçuna eklenerek ceza ağırlaştırılmıştır.

[I, 92] Deriz ki:

Nasıl ki ceza muhatab tutulunmayan mübahların terki nedeniyle ağırlaştırılamazsa, aynı şekilde taatlerin terki nedeniyle de ağırlaştırılamaz.

Denirse ki:

Onların cezalandırılmaları, namazı terketmeleri sebebiyle değil, fakat, imanı terketmek suretiyle, kendi kendilerini namazı terketmenin çirkinliğini bilemeyecek duruma getirmeleri yüzündendir.

Deriz ki:

Bu anlayış birkaç yönden batıldır;

a) Bu anlayış, hiç zaruret veya hiç bir delil yokken zahiri terketmedir. Çünkü, namazı terketmenin çirkinliğini bilmeyi terketmek, namazı terk etme değildir. Zaten onlar (kafirler), "Biz, namaz kılanlardan değildik" demektedirler.

b) Bu yaklaşım, öldürme ve diğer yasakları işleyen kafir ile, bunları yapmayan kafirin eşit tutulmasını gerektirir. Çünkü her ikisi de, iman etmemek (küfür) sebebiyle, kendi kendilerini haramların çirkinliğini bilmeyecek duruma getirme noktasında eşittirler. Halbuki yasakları işleyen kafirle bunları işlemeyen kafiri eşit tutmak icma'a aykırıdır.

c) Nazar ve istidlali terkeden kişinin, imanı terketmeye karşılık cezalandırılmaması gerekir. Çünkü bu kişi, incelemeyi terketmek suretiyle kendisini marifet ve imanın vücubunu bilme ehliyetinden çıkarmış olmaktadır.

Denirse ki:

Kafirlerin "Biz namaz kılanlardan değildik" sözleri, 'mü'minlerden değildik' anlamına gelebilir. Fakat onlar, kendilerini mü'minlerin alametiyle tanıtmışlardır. Nitekim, Hz. Peygamber, mü'minleri kastederek, "**Ben namaz kılanları öldürmekten nehyedildim**" demiş, fakat onları mü'minlerin şiarı ile tarif etmiştir.

Deriz ki:

Bu muhtemeldir. Fakat, zahir ancak bir delil sebebiyle terkedilebilir. Burada hasmın, zahirin terkedileceğine dair bir delili yoktur.

İkinci delil; "**Allah yanında başka bir tanrıya dua etmezler. Allahın haram kıldığı nefsi, hak etmedikçe öldürmezler ve zina etmezler. Bunları kim yaparsa, bir cezaya kavuşur; ona kıyamet gününde azab katlanır ve orada**

aşağılanmış olarak sürekli kalır" {Furkan, 25/68-69} ayetidir.

Bu ayet, küfür, öldürme ve zina suçlarını işleyen, bunların her üçünü de yapan kişiye azabın katlanacağı hususunda nasstır. Böyle bir kişi, 'küfür'le, 'yeme-içme'yi bir araya getiren kişi gibi değildir.

Üçüncü delil; kafirin, Allahı inkar etmesine karşılık cezalandırılacağı gibi, Peygamberi yalanlamasına karşılık olarak da cezalandırılacağı hususundaki icmadır. Bu delil, onların dayanaklarını yıkmaktadır. Çünkü onlar 'Küfür ile birlikte ibadet tasavvur olunamaz. Böyleyken, kafir ibadetle nasıl emrolunabilir!' derler ve bunu şöyle gerekçelendirirler: Küfür içerisinde iken yapması imkansız olduğu halde ve hatta müslüman olduğu takdirde vacib olmadığı halde, zekat vermenin ve namazı kaza etmenin kafire vacib olmasının hiç bir anlamı yoktur. Dolayısıyla, imtisal edilmesi mümkün olmayan bir şey nasıl vacib olabilir!.

Deriz ki:

Bu vacibtir. Hatta küfür üzere ölse, bunu terketmiş olması yüzünden cezalandırılır. Fakat eğer müslüman olsa, kafirliği esnasında kılamadıkları (geçmişleri) affedilir. İslam, kendinden öncekileri kökten siler. Yine, imtisale imkan bulamadan önce emrin neshedilmesi uzak değildir. Öyleyse, müslüman olması sebebiyle vücubun düşmesi de uzak değildir!

Denirse ki:

Zekatın vacip olması için müslümanlık şart olduğuna göre ve vücub şartı olan müslümanlık kafir açısından bizzat bulunmadığına göre, bu noktadan hareketle, zekatın kafir üzerine vacip olmadığına istidlal etmek her halde, zekatın kafire vacib olup daha sonra düştüğüne hükmetmekten daha evladır.

Deriz ki:

Bizim 'Vücub İslam sebebiyle sabit olmuş ve af hükmüyle düşmüştür' sözümüz akla uzak olmadığı gibi, herhangi bir nassa da aykırı değildir. Kur'an nassları, kötülüklere (fevahiş) dalan kafirin cezalandırılacağına delalet etmektedir. İcma' ise, peygamberleri, velileri öldüren, dini altüst eden kafir ile bunlardan hiçbirini yapmayan kafir arasında fark bulunduğuna delalet eder. Dolayısıyla, bizim zikrettiğimiz yaklaşım daha uygundur.

Denirse ki:

Peki, siz, aslî kafire vacib kılmadığınız halde, müslümanken dininden dönen kişiye (mürted) niçin 'kaza'yı vacib kılıyorsunuz.

Deriz ki: [I, 93]

Kaza, yeni bir emir ile vacib olur ve bu hususta delilin gereğine uyulur. Onların bu sözlerinde hiç bir hüccet (gerekçe) yoktur. Zira eda etmekle emrolunmadığı halde, hayızlı kadının orucu kaza etmesi vacib olduğu gibi, bazan da kaza et-

mekle emrolunmayan kişi eda ile emrolunabilir. Fakihler 'Mürted, müslümanlık sebebiyle, kaza etme borcunu kendine gerekli kılmış (iltizam etmiş), kafir ise bunu iltizam etmemiştir' şeklinde bir açıklama getirmişlerdir. Bu açıklama zayıftır. Çünkü, kul onu iltizam etsin etmesin, Allahın lazım kıldığı her şey lazımdır. Eğer, onun iltizam etmemesi sebebiyle düşecek olsaydı, aslî kafir ibadetleri yerine getirmeyi ve haramları terketmeyi iltizam etmediğinden, bütün bunların, aslî kafire lazım gelmemesi gerekirdi.

IV. HÜKMÜN SEBEBİ VE HÜKÜM-SEBEB İLİŞKİSİ

Bu başlık altında, dört konu ele alınacaktır.

A. SEBEPLER

Bilesin ki; bütün hallerde, özellikle vahyin kesilmesinden sonra, Allah'ın hitabını bilmek insanlara zor geldiğinden, Allah Teâlâ hitabını kullarına, -maddî illetin, malûlünü iktiza edişi örneğine göre-, hükümlerinin sebebleri olarak öngördüğü (nasb) ve hükümleri gerektirici kıldığı birtakım 'maddi şeyler'le (umûr-ı mahsûse) göstermiştir.

Burada 'sebebler' sözü ile , Allahın, hükümleri izafe ettiği şeyleri kastediyoruz. Mesela, "...**Güneşin zevalinde (dülûk) namaz kıl**" {17. İsra, 78}, "**Bu aya kim şahit olursa, oruç tutsun**" {Bakara, 2/185) ayetleri ile, Hz. Peygamberin, "**Hilali gördüğünüzde oruç tutun, tekrar gördüğünüzde iftar edin**"[15] sözü böyledir. Bu durum, yani hükümlerin sebeblere bağlanması durumu, namaz, oruç ve zekat gibi tekerrür eden ibadetlerde açıktır. Tekerrür etmesiyle, vücubun tekerrür ettiği şeylerin de sebeb olarak adlandırılması uygundur. Müslüman olma ve hac gibi tekerrür etmeyen şeylere gelince; bunların Allah Teâlânın "**Hacc etmek, insanlar üzerinde Allah'ın hakkıdır**" {Ali İmran, 3/97} sözüyle bilindiğini söylemek mümkündür.

Aynı şekilde, Allahı tanımanın (marifet) her mükellefe vacib olduğu da genellik ifade eden nasslarla (umûmât) bilinir. Bunu ayrıca bir sebebe izafe etmeye gerek yoktur. İman etmenin ve tanımanın vacib olmasının sebebinin de ortaya konulmuş deliller (edille-i mansube) olduğu söylenebilir.

Haccın vücub sebebi, 'güç yetirebilme' (istitâat) değil 'Ev'dir (Ka'be); Ev bir olduğuna göre, hacc da sadece bir defa vacibtir.

İman ise tanıma'dır; marifet bir defa hasıl olunca artık devam edip gider. İman konusunun bu tarzda açıklanması yadırganacak bir yaklaşım değildir. Buraya kadar söylenenler, ibadetler kısmıdır.

Malî borçlar (ğarâmât), keffaretler ve cezalar (ukûbât) kısmına gelince; bunların sebebleri'de kapalı ve bilinmez değildir.

Muamelat konularında hüküm sebeb ilişkisine gelince; malların ve kadınların helalliği ve haramlığı için, nikah, satım, talak gibi zahir sebebler vardır. Bu nokta açıktır. Burada gayemiz, bu sebeblerin, hükümlerin sebebleri olarak dikil-

15. صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته
Buhârî, Savm, 11/II, 229; Tirmizî, Savm, 5; Nesei, Sıyam, 8.

mesinin Şer'in bir hükmü olduğuna dikkat çekmektir. Mesela, Allah Teâlânın zina eden kişi hakkında iki hükmü vardır: Biri, bu kişiye haddin gerekmesi; diğeri de, zinanın bu kişi hakkında vücub sebebi olarak konulmasıdır. Çünkü aklî illetlerin aksine zina, recm cezasını bizzat ve sırf zina oluşu sebebiyle gerektirmez. Zina işinin, recmi gerektirmesi, Şer'in onu gerektirici yapması yüzündendir. Bu da hükmün bir nev'idir. Bu noktayı burada ele alışımızın sebebi de, bu hususun hükmün bir çeşidi olmasıdır. Buna göre, 'Zinanın recm için, hırsızlığın el kesme için illet kılınması, şu şu sebepler yüzündendir; livata, muhteva itibariyle zina anlamındadır. Öyleyse livata da recm için bir sebeb kılınabilir. Kefen soyucu (nebbâş) da hırsız anlamındadır' denilerek bu hükmün talil edilmesi mümkündür. -Bu konunun özü ve mahiyeti Kıyas bölümünde gelecek-. [I, 94]

Bilesin ki; 'sebeb' ismi, fakihlerin ıstılahlarında müştereken bir kaç anlamda kullanılmaktadır. Sebeb, ilk türeyişinde 'yol' ve kuyudan su çekmekte kullanılan 'ip' anlamındadır.

Sebebin tanımı şöyledir: Şeyin, kendisi ile değil, kendisi yanında hasıl olduğu şeydir. Mesela, ulaşma (varış), yol ile (yol sebebiyle) değil yürüme iledir. Fakat yol da gereklidir. Yine, kuyudan su alınması, ip ile değil suyu çekip alma iledir. Fakat ip de gereklidir.

Fakihler, sebeb lafzını işte bu konumdan istiare yoluyla almışlar ve onu dört şekilde kullanmışlardır.

a) Birinci kullanım, sebebin, 'bizzat yapma (mübaşeret)' karşıtı olarak kullanılmasıdır, ki istiare edildiği yere anlam bakımından en yakını budur. Mesela, kuyuyu kazan kişiye, oraya birinin düşürülmesi ile birlikte 'sebeb sahibi', oraya düşüren kişiye de 'illet sahibi' denilir. Ölüm, düşürme sebebiyle olmuştur. Fakat kuyuya iterek öldürmenin olabilmesi için kuyunun da önceden mevcut olması gerekir. İşte ölüm neyin yanında, fakat onun sebebi ile olmaksızın, meydana gelmişse, ona 'sebeb' denir. (Ölüm, kuyuda düşmekle birlikte gerçekleşmiştir. Fakat kuyunun bulunması ölmenin sebebi değildir)

b) İkinci kullanım, fakihlerin, illetin sebebi olması itibariyle ok atmayı ölümün sebebi olarak adlandırmalarıdır. Aslında derinlemesine düşünülünce, ok atma, 'illetin illeti'dir. Fakat, ölüm, 'ok atma' ile değil, vasıta (ok) ile gerçekleştiğinden, hükmün ancak kendisiyle hasıl olduğu şeye benzemiştir.

c) Üçüncü kullanım, fakihlerin, vasfının bulunmamasına rağmen bizzat illeti 'sebeb' olarak adlandırmalarıdır. Mesela, derler ki; keffaret, yemini bozma sebebiyle değil, yemin sebebiyle vacib olur. Yemin, 'sebeb'tir.

Nısaba malik olmak, havl kaydı olmaksızın, zekat sebebidir. Fakat zekat vermenin vacipliği hususunda, ikisi de gereklidir. Fakihler bu anlamdaki 'sebeb' ile, hükmü izafe etmenin güzel düştüğü şeyi kastetmişler; bunun mukabilinde 'mahal' ve 'şart' sözcüklerini kullanmışlar ve şöyle demişlerdir: Nısaba malik olmak

'sebeb'tir, nısabın üzerinden bir yıl geçmesi (havl) ise 'şart'tır.

d) Dördüncü kullanım; gerektiriciyi (mûcib) sebeb olarak adlandırmalarıdır. Bu kullanımda 'sebeb', 'illet' anlamında olmaktadır. Bu, dilin yapısına en uzak olan kullanımdır. Çünkü 'sebeb', konuluşta, hükmün, kendisiyle değil, kendi yanında husule geldiği şeyden ibarettir. Fakat bu kullanım, şer'î illetler hakkında güzel düşer. Çünkü şer'i illetler, hükmü, bizzat değil, Allah'ın gerektirmesi ve bu sebebleri de hükmü ortaya çıkarmanın alametleri kılması sebebiyle gerektirir. Dolayısıyla şer'i illetler, 'ortaya çıkarıcı alametler' anlamındadır. Bu itibarla da, hükmün, kendi yanında (ındehu) meydana geldiği şeye benzemiştir.

B. SEBEBİN SIHHAT, FESAD VE BUTLAN İLE VASIFLANMASI

Bilesin ki; bu bazan ibadetler, bazan de akitler hakkında kullanılır. İbadetler hakkında kullanımında ihtilaf vardır. Sahîh; kelamcılara göre, kaza gereksin gerekmesin, Şer'a uygun olan şeyden ibarettir. Fakihlere göre ise, yeterli olan ve kaza borcunu düşüren şey demektir. Mesela; abdestli olduğunu zanneden kişinin kıldığı namaz, kelamcıların ıstılahına göre sahihtir. Çünkü bu kişi, o anda kendisine yöneltilen emre uygun davranmıştır.

[I, 95] Kaza meselesine gelince, kazanın vacib olması yeni bir emir sebebiyledir ve bundan, 'sahihlik' (sıhhat) ismi türemez. Fakihlere göre ise bu namaz fasiddir. Çünkü bu namaz, yeterli (müczie) ve kaza borcunu düşürücü değildir. Aynı şekilde, boğulmak üzere olan birini kurtarma sebebiyle namazını kesen kişinin namazı, kelamcıya göre sahih, fakihe göre ise fasiddir.

Bu ıstılahlar, her ne kadar değişik olsa da, bu ıstılahlarda tartışma olmaz. Zira mana üzerinde ittifak edilmiştir.

Akitler hakkında kullanılmasına gelince;

Bir hüküm için dikilmiş her sebeb, eğer kendisinden amaçlanan hükmü ifade ediyorsa, bu sebebin sahih olduğu söylenir. Eğer sebeple amaçlanan şey, kendisinden geri kalıyorsa, yani sebeb bulunduğu halde amaç gerçekleşmiyorsa, bu sebebin batıl olduğu söylenir. Batıl, semere vermeyendir. Çünkü sebeb, semeresi için istenmektedir. Sahih ise, semere verendir.

Fasid ise, Şâfiî hukukçuların ıstılahına göre, 'bâtıl' ile eş anlamlıdır. Buna göre akid, ya sahihtir, ya batıldır, ve her batıl fasiddir.

Ebu Hanife ise, akitlerde butlan ile sıhhat arasında üçüncü bir mertebe ihdas edip, buna 'fesâd' adını vermiştir. Ebu Hanife'nin kanaatine göre fâsid akit, hüküm ifade etmesi sebebiyle hukukî varlık kazanmıştır (mün'akid). Burada akdin fesadı ile kastedilen husus, bu akdin, 'vasfı itibariyle' meşru olmamasıdır. Fasid akdin hukukî varlık kazanması, kurulması (in'ıkad) ile kastedilen ise, bu akdin

'aslı itibariyle' meşru olmasıdır. Riba akdi fasid akdin bir örneğidir; Riba akdi, bir satım akdi olması itibariyle meşrudur; bedelde bir fazlalığa şamil olması itibariyle de memnu'dur. İşte bu durum, hem aslı hem vasfı ile memnu olan ile hem aslı hem vasfı ile meşru olan arasında üçüncü bir basamağı gerektirmektedir. Şayet Ebu Hanife bu üçüncü merhalenin (basamağın) bulunduğunu benimsemiş ise, Ebu Hanife'nin, bu merhaleyi 'fasid' terimiyle ifade edişi tartışılamaz, fakat böyle bir merhalenin bulunup bulunamayacağı tartışılır. Zira, daha önce de geçtiği gibi, vasfı itibariyle memnu' (yasak) olan her şey, aslı itibariyle de memnu'dur.

C. İBADETİN EDA, KAZA VE İADE İLE VASIFLANMASI

Bilesin ki; vacib, vaktinde yerine getirilirse 'eda'; takdir edilmiş olan veya geniş vaktinin çıkmasından sonra yerine getirilirse 'kaza'; bir defa herhangi bir kusur (halel) bulunacak şekilde yapılmış, sonra vakit içerisinde ikinci defa yapılmış ise 'iâde' adını alır. Buna göre, iade, yaptığının denginin (misl) adı; kaza, tayin edilen vakti kaçmış şeyin dengini yapmanın adı olmaktadır.

Burada yapılacak inceleme iki hususa ilişkin olacaktır.

a) Geniş zamanlı vacibde kişi, yapmadan önce öleceği zannına galip gelse ve yine de yapmayı tehir etse bu tehir sebebiyle asi olur. Bu kişi tehir ettikten sonra ölmeyip yaşasa, Kâdı (Ra.) der ki; bu kişinin yapacağı şey, 'kaza'dır. Çünkü, zannı galib sebebiyle bu işin vakti takdir edilmiş (belirli) hale gelmiştir. Kâdı'nın bu görüşü bizce makbul değildir. Çünkü, zannettiğinin aksi ortaya çıktığından, o zannın hükmü zail olur ve tıpkı yaşayacağını bilmesi durumunda ne olacak idiyse onun aynısı olur. Dolayısıyla, eda'ya niyet etmesi gerekir. Yani hasta, ölmesi yaklaştığı halde (seneye sağ çıkma ihtimali az olduğu halde), haccı ikinci seneye ertelese, sonra iyileşse haccı edaya niyet eder.

b) Zekat, Şafiî'ye göre derhal eda edilmelidir. Şayet bir kimse, bunu geciktirip sonra eda edecek olsa, Kâdı'nın sözüne göre, bunun kaza olması lazım gelir. Halbuki sahih olan, bunun eda olmasıdır. Çünkü, herhangi bir takdir ve tayin ile vaktini belirli hale getirmemiştir. Zekat edasında çabuk davranılmasını, ihtiyaç karinesi sebebiyle gerekli gördük. Yoksa, bütün vakitlerde zekatın edası, emrin mucibine uygundur ve emre imtisaldir.

Bunun gibi, bir namazı derhal kaza etmesi gereken kişi, bunu geciktirse, biz bunun 'kazanın kazası' olduğunu söyleyemeyiz. Bunun için, diyoruz ki; kazanın [I, 96] vacib olması, yeni bir emir'e ihtiyaç duyar. Halbuki, eda emri, lüzumun devamı hususunda yeterlidir. Dolayısıyla başka bir delile, ikinci bir emire ihtiyaç yoktur. Öyleyse, sahih olan şudur; kaza ismi, vakti şer'an tayin edilmiş, fakat henüz fiil ifa edilemeden vakti kaçmış şeylere mahsustur.

Bir Incelik:

Bilesin ki; kaza, bazan mecaz olarak, bazan hakikat olarak kullanılır. Kaza, eda'nın uydusudur. Eda'nın da dört durumu vardır.

1) Kazanın vacib olması:

Mükellef eda etmesi gereken bir şeyi, kasten veya unutarak terkederse, kaza etmesi gerekir. Fakat eğer unutarak terketmişse, af yoluyla, kendisinden 'günah' kalkar. Mükellefin, vacibin mislini daha sonra yapması gerçek anlamda 'kaza' olarak adlandırılır.

2) Eda vacip olmadığı halde kazanın vacib olması:

Mesela hayızlı kadın açısından oruç böyledir. Çünkü, bu durumda iken kadının oruç tutması haramdır. Temizlendikten sonra tuttuğu orucun kaza olarak adlandırılması tamamen mecazdır. Bu kazanın özü, 'ilk defa başlanan farz (farzun mübtedeun)' olmasıdır. Fakat bu farz, arız olan ve edanın vacib kılınmasına engel olan bir durum sebebiyle, -ki eda, vacib kılınmadığı için yapılamamıştır-, yenilendiğinden 'kaza' olarak adlandırılmıştır. Bu husus bazı alimlere müşkil gelmiş ve kazanın vacib olması noktasından hareketle, hayızlı kadına orucun vacib olduğunu fakat namazın vacib olmadığını söylemişlerdir. Halbuki, bu durumda 'kaza' ismini mecaz kabul etmek, icmaa aykırı davranmaktan daha iyidir. Çünkü, şayet ölecek olsa, hayızlı kadının asi olmayacağında tartışma yoktur. Kadın, yaptığı takdirde asi olacağı bir şey ile nasıl emrolunabilir! Hayız abdestsizlik gibi de değildir. Çünkü abdestsizliğin izalesi mümkündür.

Denirse ki:

Peki, kadın ne diye Ramazan orucunun kazasına niyet ediyor!?

Deriz ki:

Eğer bununla, kadının, vacipliğine hayzın mani olduğu orucun kazasına niyet etmesini kastediyorsan, bu böyledir. Yok eğer, bunun, hayz durumunda üzerine vacib olan orucun kazası olmasını kastediyorsan, bu yanlıştır, muhaldir.

Denirse ki:

Öyleyse büluğ yaşına ulaşmış olan kişi de, küçüklüğünde, küçüklüğü sebebiyle kendisine vacib kılınamamış şeyleri kazaya niyetlensin.

Deriz ki:

Eğer çocuk bununla emrolunacak olsaydı, buna niyet ederdi. Fakat, çocukluk sebebiyle icabın olmayışı, büluğdan sonra, 'ilk farz'ın vacib kılınması için sebeb yapılmamıştır. Bu kullanımın mecaz olduğu, yaygın kullanım sebebiyle güzel olduğu halde bu tür itirazlar nasıl yapılabiliyor! Nitekim, bu husus hayız konusunda hiç söz konusu edilmemiştir. Hayzın yaygın olarak söz konusu edilmesinin sebebi, belki de, çocukluğun teklifin aslına mani olmasıdır. Halbuki hayızlı kadın mükelleftir ve icaba muhatab olacak durumdadır.

3) Hasta ve yolcunun durumu:

Bunlara, oruç vacib olmadığı halde, eğer oruç tutacak olurlarsa tuttukları oruç farz yerine geçer, yani bunlar farzı yerine getirmiş olurlar. Buna da mecaz denilebilir. Çünkü ortada vücub yoktur. Diğer yandan buna hakikat denilmesi de muhtemeldir. Zira vakit içinde yaptığında, sahih olmaktadır. Eğer, şayet yapacak olursa sahih olmasına rağmen bilfiil ihlal ederse, üzerine bir şey vacib olup, onu unutarak veya kasten terkeden kişiye benzemiş olur.

Ya da şöyle deriz; Allah Teâlâ "...**sayısınca başka günlerde**" {Bakara, 2/184} demiştir. Bu tahyir yoluyladır. Öyleyse vacib, bu ikisinden belirlenmiş olmayan biridir. Ne var ki bu alternatif çözüm (bedel), ancak birinci seçeneğin elden gitmesinden sonra mümkündür. Birinci seçenek zaman bakımından öncedir. İşte, ikinci seçenek birincisinin yapılmaması durumuna taalluk ettiği için 'kaza' olarak adlandırılmıştır. Halbuki, keffaretlerdeki oruç ve azad böyle değildir. Zira bunlardan biri, diğerinin kaçırılmış olmasına taalluk etmez. Fakat, bu anlayışa göre vaktin sonunda kılınan namazın da 'kaza' olarak adlandırılması lazım gelir. Çünkü kişi, tıpkı yolcu hakkında olduğu gibi, bunu önce kılma ve geciktirme arasında muhayyerdir.

Bu ihtimallerden en belirgini, yolcunun orucunun kaza olarak isimlendirilmesinin 'mecaz' olması veya kaza'nın 'edası vacip olup vaktinde yerine getirilemeyen şey' ile 'kendisi için tayin edilmiş olan bilinen meşhur vaktinden çıkan şey' arasında müşterek bir isim olmasıdır. Ramazan ayının oruca nisbetle bir hususiyeti vardır ve bu hususiyet başka bir şey için söz konusu değildir. Şöyle ki; yolcu çocuk, şayet Ramazan'dan sonra buluğa erecek olsa, oruç tutması lazım gelmez. Fakat namaz vaktinin sonlarında buluğa ererse, namaz kılması lazım gelir. İşte orucun, yolcu için, genel anlamda, eda vakti olan zamandan (mazınnetu'l-eda) dışarı çıkarılması, bunun kaza olduğu vehmini vermektedir. Halbuki işin özü ve gerçekliği, bunun kaza olmamasıdır. [I, 97]

Denirse ki:

Uyuyan ve unutan, mükellef olmamaları sebebiyle muhatab olmadıkları halde, kaza ediyorlar.

Deriz ki:

Bu ikisi, gaflet ve kusurlu davranışa nisbet edilmişlerdir. Fakat Allah onları affetmiş ve günahlarını kaldırmıştır. Halbuki hayızlı kadın ve yolcu böyle değildir. Bunun içindir ki, uyuyan ve unutanın, hayızlı kadına değil oruçlulara benzeyerek günün geri kalan kısmında oruç tutması (imsak) vacibtir.

Yolcu hakkında da iki zayıf görüş vardır.

a) Zahir ashabının görüşü:

"**Sayısınca başka günlerde**" {Bakara, 2/184} ayeti sebebiyle, yolcunun yol-

culuk esnasında tuttuğu oruç sahih değildir. Çünkü o, başka günlerde oruç tutmakla emrolunmuştur.

Bu görüş sakattır. Şöyle ki;

aa) Çünkü sözün gelişi bize cümlede 'bu sebeple oruç tutamayanlar' ifadesinin gizlendiğini (idmâr) anlatmaktadır. Buna göre ayetin manası, "İçinizden hasta veya yolculuk üzere olup da oruç tutamayanlar, başka günlerde tutsunlar" şeklindedir. Bu şekilde idmar takdiriyle anlamlandırma şu ayette de vardır; "**Dedik ki, elindeki asa ile taşa vur; akabinde taştan su fışkırdı**" {Bakara, 2/60} Ayette anlatılmak istenen şudur; Biz ona elindeki asa ile taşa vur dedik. O da taşa vurdu. Ve bunun sonucunda taştan su fışkırdı. Tercümede gösterilen 'O da taşa vurdu' kısmı ayette idmar edilmiştir. Yani açıkça zikredilmediği halde ayetin muhtevasından anlaşılmaktadır.

bb) Hz. Peygamberin arkadaşları, yolculukta iken, bir kısmı oruç tutuyor bir kısmı iftar ediyordu ve birbirlerine itiraz etmiyorlardı.

b) Kerhî'nin[16] görüşü:

Hasta ve yolcu için vacib olan, 'diğer günlerde' oruç tutmaktır. Fakat şayet bunlar Ramazanda tutacak olurlarsa bu oruç da sahih olur. Bunlar, tıpkı, nısab miktarı malı üzerinden bir yıl geçmediği halde zekatını veren kişi gibi, vacibi öne almış (çabuklaştırmış) olurlar.

Bu görüş de sakattır. Çünkü, ayet sadece erteleme konusunda ve vakti (mükellef açısından) genişletme konusunda ruhsatı anlatmaktadır. Yukarıda ilk vaktinde kılanan namaz meselesinde geçtiği gibi, geniş vaktin evvelinde eda eden kişi, önceden yapmış olmayıp, vaktinde eda etmiştir. .

4) Hastanın durumu:

Hasta eğer, oruç tuttuğu takdirde ölmekten endişe etmiyorsa, tıpkı yolcu gibi olur. Ancak, hasta eğer ölmekten veya büyük bir zarar görmekten korkuyorsa, yeme-içmeyi terketmesi (oruç tutması) sebebiyle asi olur. Bu durumdaki hasta, hayızlı kadına benzer. Dolayısıyla bu durumdaki hasta, şayet oruç tutsa, orucun ifa edilmiş (mün'akid) olmayacağını söylemek muhtemeldir. Çünkü kişi bu oruç sebebiyle asi olmaktadır. İsyan etmiş olduğu bir şey ile taatte bulunmuş sayılması (tekarrüb) nasıl birarada bulunabilir! Yine bu durumda oruç tutan kişinin, Allahın hakkı olan can'a (ruh) karşı cinayet işlemiş olmak sebebiyle asi olduğunu söylemek de muhtemeldir. Bu kişi, tıpkı, başkasının hakkını ele geçirmesi yüzünden asi olarak, gasbedilmiş evde namaz kılan kişi gibi olur.

Denirse ki: Hastaya 'ye!' denilmişti, şimdi nasıl 'yeme!' denilecektir. İşte bu, namaz ve gasbdan farklı olarak, orucun anlamıdır.

---

16. Abdullah b. el-Hüseyn b. Dellâl b. Dilhem, Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340). Büyük Hanefi usulcüsü ve fakihi

Deriz ki: Hastaya hem, 'nefsini helak etme!' ve hem de 'oruç tut' denilmiştir. Bu durumda bu kişi, oruç tutması itibariyle değil, kendi helakine çabalamış olması itibariyle asi olur. Buna göre, kurban bayramı günü oruç tutma da lazım gelir. Şöyle ki; Kurban bayramı gününde oruç tutma, Allah'ın ziyafeti olan kurban etlerini yeme davetine icabet etmeyi terk sebebiyle yasaklanmıştır.

Bu ikisi arasında ayırım yapmak cidden zordur. Müçtehidlerin söz konusu ettikleri, ihtimaller bunlardır.

Eğer, bu kişinin orucu münakid (yerini bulmuş) olmaz dersek, bu orucun sonradan tedarikini 'kaza' olarak adlandırmak, tıpkı hayızlı kadında olduğu gibi, 'sırf mecaz' olur. Yok eğer, şayet tutması halinde bu kişinin orucunun münakid olduğunu söylersek, bu takdirde, kişi tıpkı, yolcu gibi olmuş olur.

D. AZİMET VE RUHSAT

[I, 98]

Bilesin ki; azm, tekid edilmiş (pekiştirilmiş) kasıttan ibarettir. Allah Teâlâ "**...Ve unuttu. Biz onda bir azim görmedik**" {Taha, 20/115} demektedir. Ayette geçen 'azim' sözcüğü, 'sağlam kasıt' anlamında kullanılmıştır. Nitekim bazı Peygamberler, taleb hususundaki kasıtlarını tekid etmeleri sebebiyle, 'ulü'l-azm' olarak adlandırılmışlardır.

Azimet, Şer'i nakledenlerin dilinde, Allahın vacib kılması yoluyla kullara lazım gelen şeyden ibarettir.

Ruhsat ise sözlükte, 'kolaylık'tan (yüsr ve suhulet) ibarettir. Mesela fiyatlar düşüp alım kolaylaştığında 'fiyat ucuzladı (rahuse's-sa'r)' denilir.

Şeriat dilinde ise ruhsat, herhangi bir özür ve acizlik yüzünden, haram kılıcı sebeb mevcut olduğu halde, yapılması hususunda mükellefe genişlik tanınmasından ibarettir. Allah Teâlânın bize vacib kılmadığı şevval orucu ve duha namazı gibi şeyler ruhsat olarak adlandırılamayacağı gibi, Allah Teâlânın aslen mübah kıldığı yeme-içme gibi şeyler de ruhsat olarak adlandırılmaz. Ölmüş hayvanın etini yemek, yolcudan ramazan orucunun düşmesi ruhsat olarak adlandırılır.

Genel olarak, ruhsat ismi, hakikat ve mecaz olarak kullanılmaktadır. Hakikat, en yüksek mertebededir. Mesela ikrah sebebiyle küfür kelimesini söylemenin mübahlığı böyledir. Yine, ikrah sebebiyle, şarap içmenin ve başkasının malını itlaf etmenin mübahlığı da böyledir. Yani, boğazında bir lokma düğümlenen ve neredeyse ölecek (mahmasa) duruma gelen ve yanında şaraptan başka bir şey bulunmayan kişinin şarap içmesinin mübahlığı da böyledir.

Hakikatten uzak olan mecaz ise, bizden önceki mensuh dinlerin saliklerine vacib olduğu halde, sıkıntı ve ağırlığı yüzünden bizden kaldırılmış olan şeylerin ruhsat olarak adlandırılmasıdır.

Ne bize, ne başkasına vacib olan şey 'ruhsat' olarak adlandırılamaz. Bu, bizden başkasına vacib kılındığında, biz kendimizi onunla karşılaştırıyor isek (mukabele), bu takdirde buna mecazen 'ruhsat' isminin verilmesi güzel düşer. Çünkü, bizden başkalarına vacib kılınması, bizim hakkımızda bir daraltma (sıkıştırma) değildir. Ruhsat, daraltma mukabilinde bir 'genişlik'tir. Bu iki derece arasında, bir çok ruhsat birimleri vardır. Bunlardan bir kısmı hakikate, bir kısmı mecaza daha yakındır.

Mesela, yolcu hakkında, namazı kısaltma (kasr) ve oruç tutmama (iftar) böyledir. Bunun, hakikaten (gerçek anlamda) ruhsat olarak adlandırılması uygundur. Çünkü sebeb, ramazan ayıdır ve şu anda bu ay içerisinde bulunulmaktadır. Yolcu, **"kim bu aya şahid olursa oruç tutsun"** {Bakara, 2/185} ayetinin kapsamı altına girmektedir. Fakat bir özür ve güçlük sebebiyle, umumdan hariç tutulmuştur.

Su bulunmaması durumunda teyemmüm etme meselesine gelince, bunun ruhsat olarak adlandırılması güzel düşmez. Çünkü su yok iken, suyu kullanmakla mükellef tutulması mümkün değildir. Burada, teklif imkansız olsa da, sebeb vardır denmesi mümkün değildir. Küfre, şarap içmeye zorlanan ise bunun gibi değildir. Çünkü bu mükreh, terketmeye muktedirdir.

Evet, hastalık ve yara veya suyun uzak olması veya suyun piyasa değerinden (semen-i misl) fazlaya satılması gibi durumlarda teyemmünün ruhsat olarak isimlendirilmesi caizdir. Aksine, su bulunmadığı zaman teyemmüm etmek, tıpkı, azat edecek köle bulamadığı zaman yemek yedirme (ıt'am) gibidir. Bu ise ruhsat değildir. Aksine, bir durumda 'rakabe (köle azad etmek)', bir durumda 'ıt'am (doyurmak)' vacib kılınmıştır. Rakabe yokluğunda sebebin mevcut olduğunu söylemiyoruz. Aksine, bir durumda azadın bir durumda, doyurma'nın vacib olmasının sebebi zıhâr'dır.

Denirse ki:

Su bulamama durumunda abdestin vücub sebebi ortadan kalkmış ise, küfrün, içki içmenin ve meytenin tahrim sebebi de, helak korkusu varken, ortadan kalkmıştır. Haram kılınan, adeta, korkunun olmaması şartıyla haram kılınmış gibi olur.

Deriz ki:

Meyte hususunda, haram kılınan 'pislik (hubs)', şarap hususunda 'sarhoş edicilik', küfürde 'Allah'ı bilmeme' veya 'Allah'a yalan isnadı'dır. Haram kılın- 99] mış olan (muharremat) bu şeyler mevcuttur. Fakat bunların hükmü, korku sebebiyle ortadan kalkmıştır. Terkedilmesi mümkün olmakla birlikte, özür ve korku sebebiyle kaldırılan her tahrimin ortadan kalkmış olması (indifâ') 'ruhsat' olarak adlandırılır. Bu durum ibarenin; özrün bulunmamasının, vacib kılan'a eklenmiş bir şart kılınması şeklinde değiştirilmesine engel teşkil etmez.

Denirse ki:

Ruhsatlar, a) ölme tehlikesi varken ölmüş hayvan eti yemeyi ve iftarı terketmek gibi, 'terkedilmesi sebebiyle asi olunan ruhsat' ve b) oruç tutmama (iftar), namazı kısaltma (kasr), küfür kelimesini terk ve kendi kendini öldürmeye zorlanan kişinin öldürmeyi terketmesi gibi, 'terkedilmesi sebebiyle asi olunmayan ruhsat' olmak üzere iki kısma ayrılır. Yapılması vacip olan şey nasıl ruhsat olarak adlandırılabilir ve bunların bir kısmı ile diğerleri arasında nasıl fark gözetilebilir!

Deriz ki:

Vacib olduğu halde, bir şeyin ruhsat olarak adlandırılması, kendisinde bir genişlik olması itibariyledir. Zira kişi, susuz kalmak sebebiyle, kendini ölüme sürüklemekle mükellef tutulmamış ve susuzluğunu şarap içmek yoluyla teskin etmesine cevaz verilmiş ve kendisinden ceza düşürülmüştür. Fiilinden dolayı cezanın kaldırılmış olması itibariyle bu bir 'genişlik' ve 'ruhsat'tır. Terkine karşılık ceza gerekli görülmesi itibariyle de 'azimet'tir.

Bu farkın sebebi ise müctehidlerin öngördükleri 'maslahatlar'dır (umûr-ı maslahıyye). Fakat müctehidler bu maslahatlarda ihtilaf etmişlerdir.

Bunlardan bir kısmı, saldırgana (sâil) boyun eğmeyi caiz görmezken bir kısmı bunu caiz görmüş ve şöyle demiştir: Başkasını öldürmek, kendini öldürmek gibidir. Ancak, saldırgana boyun eğmemek (gerekirse onu öldürmek), kişiye, 'kendisine nazaran' caiz görülmüştür. Bu kişi, eğer mukabilinde benzeri bir hak söz konusu ise kendi hakkını düşürebilir. Halbuki, kişinin, bir meyteden ve şaraptan kaçınmak için, canını ölüme atma hakkı yoktur. Çünkü, aklın korunması, Şer'de, nadir bir durumda meyteyi ve şarabı terk etmekten daha önemlidir.

Maslahat olduğu öngörülen şeylerden bir diğeri, 'selem'dir. Selem, teslimine şu anda (filhal) muktedir olunamayan şeyin satılmasıdır. Bunun ruhsat olduğu söylenir. Çünkü, Hz. Peygamberin, Hakîm b. Hızâm'ın hadisindeki, **"Yanında olmayan şeyi satma"**[17] yasağının umumu, selemin de haram olmasını gerektirir. Müflisin ihtiyacı, selemde ruhsatı iktiza etmiştir. Kuşkusuz, kaçmış cariyenin evlendirilmesi sahih olup, ruhsat olarak adlandırılmaz. Bu durum, kaçmış kölenin satımı ile karşılaştırıldığında, burada (evlendirme meselesinde) bir genişlik olduğu görülür. Fakat, nikah akdinin, her ikisinde öngörülen şartlar bakımından satım akdinden farklı olduğu, dolayısıyla aralarında uygunluk ilişkisi (münasebet) bulunmadığı söylenmiştir. Aynı şekilde selem'in başka bir akit olduğunu söylemek de mümkündür. Selem, 'deyn'i satmaktır. Halbuki, satım, 'ayn'ı satmaktır. Bu suretle birbirinden ayrılmış olurlar. Şart konusunda aralarında farklılık bulunması bunlardan birinin ruhsat olmasını gerektirmez. Dolayısıyla bu kullanımın mecaz

---

17. نهى صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عنده
Tirmizi, Buyu, 19/III, 54; İbn Mace, Ticarât, 20; Benzer hadisler için bkz. Buhari, Buyu, 55

olması mümkündür. Ravinin "**Hz. Peygamber, kişinin, yanında olmayan şeyi satmasını yasakladı, fakat seleme ruhsat verdi**"[18] sözü de mecazdır.

Bilesin ki: Rey ashabından bir kısmı, ruhsatı, 'haram olmakla birlikte mübah kılınan şey' şeklinde tanımlamışlardır. Bu çelişkilidir. Çünkü mübah kılınan bir şey haram olamaz.

Bazıları ise daha maharetli davranarak ruhsatı, "Haram olmakla beraber yapılmasına ruhsat verilendir" şeklinde tanımlamıştır. Bu da ilk tanım gibi çelişiktir. Çünkü ruhsat verme, zaten mübah kılma (ibaha) demektir.

Reyciler, bu tanımlamayı, kendi asılları üzerine bina etmişlerdir. Zira onlar derler ki; küfür, bizzat (li-aynihi) çirkindir; öyleyse küfür haramdır. İkrah sebebiyle, kişiye, bizzat çirkin olan şey konusunda ruhsat verilmiştir. Buradan hareketle kişi, ısrar edip, küfür lafzını telaffuz etmese, sevab alır.

Reyciler zannediyorlar ki; iftar etmeye zorlanan kişi, şayet iftar etmezse sevab alır. Çünkü iftar çirkindir. Oysa ki oruç tutmak ise, Allah Teâlânın hakkını yerine getirmektir. Aynı şekilde, başkasının malını itlafa zorlanan kişi, eğer boyun eğecek olursa, derler ki, bu kişi de sevab alır. Diğer taraftan, ölmüş hayvan etini yemeye veya şarap içmeye zorlanan kişi hakkında da 'Eğer bunu alıp yemezse günahkar olur' derler.

Bu tafsilatlarda, sırf usule ilişkin olmayan fıkhî inceleme (nazar-ı fıkhî) vardır. Amacımız, onların 'bu, haram hususunda verilmiş ruhsattır' sözlerinin çelişik olduğunu ve hiç bir izah tarzı bulunmadığını ortaya koymaktır. En iyi bilen Allahu Teâlâdır.

[I, 100] Böylece, Birinci Kutub'a, yani hükmün hakikati ve kısımlarına ilişikin incelememiz tamamlanmış olmaktadır. Şimde, 'hüküm üreten'i, yani 'delîl'i inceleyelim.

---

18. Tirmizî, Buyu', 19/III, 534; İbn Mâce, Ticârât, 20/II, 737; Neseî, Buyû', 60.

İkinci kutub: HÜKÜMLERİN DELİLLERİ

Hükümlerin delilleri, Kitab, Sünnet, icmâ ve -aslî nefy üzerine oturtulan- akıl delili olmak üzere dört tanedir. Sahabî sözünün ve bizden öncekilerin şeriatının delil olup olmadığı tartışmalıdır.

Birinci asıl: ALLAH'IN KİTABI (KUR'AN)

Derinlemesine düşünüldüğünde, hükümlerin kaynağının (asl) bir tek olduğu ortaya çıkar ki, bu Allah'ın sözüdür. Zira Hz. Peygamber'in sözü bir hüküm olmadığı gibi bağlayıcı da değildir. Aksine Allah Teâlâ'nın şöyle veya böyle hükmettiğini haber vermektedir. Buna göre hüküm yalnızca Allah Teâlâ'ya aittir. İcmâ', Sünnete, Sünnet Allah Teâlâ'nın hükmüne delalet eder. Akıl ise, aslında şer'î hükümlere delalet etmeyip, Sem'in olmadığı durumlarda, hükümlerin de olmayacağına delalet eder. Aklın, aslî delillerden biri olarak adlandırılması, ilerde geleceği üzere, mecazdır. Ancak, hükmün bizim hakkımızda ortaya çıkışına baktığımızda, bunun Hz. Peygamber'in sözü ile zahir olduğunu görürüz. Çünkü biz sözü, Allah Teâlâ'dan ve Cibril'den işitmiyoruz; Kitab, bize Hz. Peygamber'in sözü ile zâhir oluyor. Öyleyse biz, bu hükümleri bize gösteren şeye itibar ettiğimizde, bunun sadece Hz. Peygamber'in sözü olduğunu görürüz. Zira icmâ, onların (sahabenin), Hz. Peygamber'in sözüne istinad ettiklerine delalet etmektedir. Bağlayıcı sebebin ne olduğunu düşünürsek, bunun da bir tek olduğunu görürüz ki, bu sebeb Allah Teâlâ'nın hükmüdür. Fakat biz, bu hususları tek tek incelemeyip, temel kaynakları (medarik) bir arada düşündüğümüz zaman, başvurulması gereken asılların, yukarıda geçtiği üzere, dört olduğunu görürüz.

Biz, işe Kitab ile başlayıp, Kitab'ın hakikatını; Kitab'ı Kitab olmayan şeylerden ayırdeden tanımı; Kitabın lafızlarını ve son olarak Kitab'ın hükümlerini inceleyeceğiz.

A. KİTABIN HAKİKATİ

Kitab'ın manası; Allah Teâlâ'nın zatıyla kâim kelamdır. Kelam da, Allah'ın kadim sıfatlarından biridir. Kelâm, müşterek bir isim olup, bazan 'nefiste olana delalet eden lafızlar' anlamında kullanılır. Msl. 'Falancanın kelamını ve onun fesâhatini işittim' denilir. Bazan da, 'ibarelerin medlûlü (ibarenin delalet ettiği anlam)' anlamında kullanılır. Bu ibareler de, nefisteki manalardır. Nitekim bir şiirde;

'Kelam gönüldedir; dil ise gönülde olanın kılavuzudur' denilmiştir.

Allah Teâlâ da "...**Onlar sana geldiklerinde, seni Allah'ın selamlamadığı bir biçimde selamlayıp, içlerinden de 'Allah bu söylediklerimizden dolayı bize azap etse ya!' derler"** {Mücadele, 58/8} ve **"Sözünüzü gizleseniz de, açığa vursanız da..."** {Mülk, 67/13} demektedir. Bu itibarla kelam sözcüğünün, müşterek bir isim olduğunu inkar etmek mümkün değildir.

Kimileri, kelam isminin, aslında, ibareler için konulduğunu, ibarelerin medlulü hususunda ise mecaz olduğunu; kimileri de, bunun tam aksini söylemişlerdir. Kelam sözcüğünün müşterek bir isim oluşu sabit olduktan sonra, bu husus üzerinde durmaya gerek yoktur.

Kelamu'n-nefs (içsel konuşma); 'haber', 'istihbar (haber sorma)', 'emir', 'nehiy' ve 'tenbih (dikkat çekme)' kısımlarına ayrılır. Bütün bunlar, cinsleriyle, iradelerden ve bilgilerden (ulûm) ayrılırlar. Yine bunlar, onların (irade ve bilgilerin) bizzat taalluk ettiği şeylere, tıpkı kudret, irade ve ilmin taalluk ettiği [I, 101] gibi taalluk ederler. Bazıları, bunun, başlıbaşına bir tür (cins) olmayıp, ilimlere ve irâdelere râcî olduğunu zannetmişlerdir. Bu hususun ısbatı, usulcünün görevi değil, kelamcının görevidir.

Allah Teala'nın kelamı birdir. Bununla birlikte, kelamın bütün anlamlarını içermektedir. Nitekim, Allah'ın ilmi de bir olduğu halde, sonsuz bilgileri kuşatmakta ve hatta O'nun ilminden göklerde ve yerdeki bir zerre miktarı kadar şey dahi kaçmamaktadır. Bunun anlaşılması biraz derindir. Zaten bunu anlatmak, usulcünün değil, kelamcının görevidir. Kelamu'n-nefs, bizim hakkımızda, tıpkı bilgilerin teaddüt etmesi gibi çeşitlenip çoğalır. O'nun kelamı, başka bir yönden bizimkinden farklıdır. O da şudur; yaratılmışlardan biri, kendi kelamu'n-nefsini, bir başkasına ancak bir lafız, bir sembol veya bir eylem yoluyla bildirmeye muktedir olabilir. Allah Teâlâ ise, kullarından dilediği biri için, harf, ses ve delalet aracılığı olmaksızın, kelamı ile zaruri bir bilgi yaratmaya muktedirdir. Yine Allah Teâlâ, kulları için, harf, ses ve delalet aracılığı olmaksızın 'işitme'yi yaratmaya muktedirdir. Bunu aracısız olarak işiten kişi, muhakkak Allah'ın sözünü işitmiş demektir. Bu, Hz. Musa'nın bir özelliğidir. Allah Teâlâ'nın sözünü, Allah'tan başkasından yani bir melek veya bir peygamberden işiten kişinin, Allah Teâlâ'nın kelamını işiten olarak adlandırılması ise, tıpkı, Mütenebbî'nin[1] şiirini, bir başkasından duyan kişinin 'Mütenebbî'nin şiirini işiten' olarak adlandırılması gibidir. Bu da caizdir. Bunun içindir ki Allah Teâlâ: **"Eğer müşriklerden biri sana sığınmak isterse, onun bu isteğini kabul et ki, Allah'ın kelamını duyabilsin..."** {Tevbe, 9/6} buyurmuştur.

---

1. Ahmed b. el-Hüseyn Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî (ö. 354). Kufe doğumlu, son derece ünlü şair, edib ve düşünürdür.

B. KITAB'IN TANIMI

Kitab'ın tanımı, 'bize mushafın iki kapağı arasında, meşhur yedi harf üzere, mütevatir olarak nakledilen' şeklindedir. Burada Kitab ile, 'Kur'an'ı kastediyoruz. Biz tanımda 'mushaf' kaydını koyduk. Çünkü sahabe Kur'an'ın nakli hususunda, aşirlere bölmeyi ve noktalama işaretleri koymayı dahi hoş karşılayamayacak derecede büyük bir ihtiyat göstermişler, Kur'an olmayan şey'in Kur'an'a karışmaması ve bize mütevatir olarak nakledilmesi için, bunlardan tecrid etmeyi emretmişlerdir.

Biz biliyoruz ki; Mushafta yazılı olup üzerinde ittifak edilen şey Kur'an'dır. Mushafın dışında kalanlar ise Kur'an değildir. Korunması hususunda yönlendirici sebepler (devâî) tamam olduğu halde, Kur'an'ın bir kısmının ihmal edilerek nakledilmemesi veya ona başka şeyler karıştırılması âdeten ve örfen imkansızdır.

Denirse ki; Siz Kur'an'ı 'mu'ciz' diyerek tanımlasaydınız olmaz mıydı?

Deriz ki: Hayır olmazdı. Çünkü;

a) Kur'an'ın mu'ciz olması, onun, Allah Teâlâ'nın kitabı olmasına değil, Hz. Peygamber'in doğruluğuna delalet eder. Zira, Allah'ın kitabı olmayan bir şey ile de i'caz tasavvur olunabilir.

b) Bazı ayetler, Kitab'tan olduğu halde mu'ciz değildir.

Tevatürü niçin şart koştuğumuz sorulacak olursa, deriz ki; biz bunu Kitab hakkında bilgi oluşması için şart koşuyoruz. Çünkü bilmediği bir şey ile hüküm vermek cehalettir. Halbuki bir şeyin Allah Teâlâ'nın kelamı olması, hakiki bir durumdur. Yoksa ki, bizim zannımıza taalluk edecek şekilde vaz'î bir durum değildir. Msl. 'Siz şöyle zannettiğinizde biz size, bir fiili haram veya helal kıldık' denilebilir ve bu durumda, tahrim bizim zannımıza göre malum olur ve bizim zannımız, tahrimin taalluk ettiği bir alamet olur. Çünkü tahrim, vaz' yoluyladır (bil-vaz'). Zanna göre vaz' mümkündür. Halbuki bir şeyin, Allah kelamı olması ise vaz'î değil, hakikîdir. Bu itibarla, bu konuda (Allah'ın kelamı konusunda) zan ile hükmetmek cehalettir.

Kelamın tanımından kaynaklanan iki mesele vardır.

[...2] **Birinci Mesele**: (İbn Mes'ud'un 'fe sıyâmu selaseti eyyâmin mütetâbiâtin' şeklindeki okuyuşu)

Her ne kadar İbn Mes'ud '**fe sıyâmu selaseti eyyâmin mütetâbiâtin** (peşpeşe üç gün oruç)' şeklinde okumuşsa da yemin keffaretinde tutulacak orucun peşpeşe olması (tetâbü'), bir görüşe göre, vâcip değildir. Çünkü İbn Mes'ud'un bu ziyadesi mütevatir olmadığı için, Kur'an'dan değildir. Bu itibarla bu ziyâde, İbn Mes'ud'un bunu, kanaat olarak benimsediği şeyi açıklama olarak zikrettiğine

hamledilir. Belki de, İbn Mes'ud, bu ayette geçen mutlak ifadeyi, zıhâr[2] konusunda 'peşpeşe' kaydıyla kayıtlanmış mukayyede hamlederek, yemin keffareti olarak tutulacak orucun da peşpeşe olacağına kanaat getirmiş olabilir.

Ebû Hanîfe, yemin keffaretinde tutulacak orucun peşpeşe olması gerektiğini söylemiştir; çünkü, ona göre, İbn Mes'ud'un bu ziyadesinin Kur'an olduğu sabit olmasa bile, en azından bir haber'dir ve haber-i vahidle amel de vaciptir.

Ebû Hanîfe'nin bu yorumu zayıftır. Çünkü, haber-i vâhid, yalanlığı hakkında delil olmayan haberdir. Ebû Hanîfe eğer bunu Kur'an'dan sayıyorsa, bu kesinlikle hatadır. Çünkü Hz. Peygamber'in bunu, sözleriyle hüccetin kâim olacağı bir topluluğa ulaştırması vâciptir ve bunu, yalnızca bir kişiye fısıldaması câiz değildir. Eğer bunu Kur'an'dan saymıyorsa, bunun mevcut bir delilden hareketle İbn Mes'ud'un görüşü olması muhtemel olduğu gibi, bir haber olması da muhtemeldir. Haber olma ve haber olmama ihtimali bulunan bir şey ile amel caiz değildir. Amel, ancak, ravinin Hz. Peygamber'den duyduğunu açıkça belirttiği şey ile caiz olur.

İkinci Mesele: (Besmele Kur'an'dan bir ayet midir?)

Besmele, Kur'an'dan bir ayettir. Fakat, Besmele'nin her surenin evvelinde başlı başına birer ayet olup olmadığı konusu tartışmalıdır.

Şâfiî, besmelenin her sureden bir âyet olduğuna meyletmiştir. Fakat Besmele, her surede başlı başına bir âyet midir yoksa her surenin ilk âyetiyle birlikte bir âyet midir? Bu konuda Şâfiî'den nakledilen görüşlerde bir tereddüt vardır. Bu, Şâfiî'nin görüşündeki tereddütü, besmelenin her surenin başında Kur'an'dan bir ayet olup olmadığına hamledenlerin görüşünden daha sahihtir. Doğrusu, besmele, madem ki, Kur'an ile birlikte ve Kur'an hattıyla yazılmıştır, o halde Kur'an'dandır.

Denirse ki: Kur'an, ancak kesin mütevatir bir yolla sabit olur. Eğer bu kesin ise, onda nasıl ihtilaf etmişlerdir. Yok eğer zannî ise, Kur'an zann ile nasıl sabit olabilir. Eğer bu, (yani Kur'an'ın zann ile sabit olması) câiz ise, o halde, yemin keffaretinde tutulacak orucun peşpeşeliğinin İbn Mes'ud'un sözüyle vacip kılınması yine Râfizîlerin,[3] 'Ali'nin imâmeti Kur'an nassı ile sabit olmuştur. Bu konu-

2. Zıhâr: bir fıkıh terimi olarak, kocanın 'sen bana anamın sırtı gibisin' vb. ifadelerle karısını, kendisine nikahı düşmeyen kadınlara benzetmesidir. Cahiliye'de boşama biçimlerinden biri olan bu uygulamayı, Kur'an tadil etmiş ve kocanın keffaret borcunu yerine getirdikten sonra evlilik ilişkisinin devam edeceğini belirtmiştir. İlgili ayet şudur: 'Karılarına zıhâr yapıp sonra dönenler, karılarıyla birleşmeden önce bir köle azat etmelidir... Bunu yapamayanlar, yine birleşmeden önce, peşpeşe iki ay oruç tutmalıdır; bunu da yapamayanlar, altmış miskini doyurmalıdır...' {Mücadele, 58/3-4}.

3. Rafiziler (revafız) ismi, başlangıçta, önce, Zeyd b. Ali b. Hüseyn b. Ali b. Ebi Talib'in etrafında toplanıp, daha sonra, Ebû Bekr ve Ömer'den (Şeyhayn) teberri etmemesi üzerine onu terkeden kişiler hakkında kullanılmıştır. Sonraları ise, şia fırkalarının genel adı olarak kullanılmakta olup, Bağdadî'nin bildirdiğine göre Zeydiyye, Keysaniyye ve İmamiyye kollarına ayrılmaktadır. bkz. Bağdadî, Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırak), s. 32-65.

da âyetler inmiş, fakat, sahâbe taassup nedeniyle bu âyetleri gizlemiştir' demeleri de câiz olur.

Bunları reddetme yöntemimiz şudur:

Kur'an, Hz. Peygamber için bir mucize olarak inmiş ve Hz. Peygamber, bunu, sözleriyle hüccetin kaim olacağı bir topluluğa (yani tevâtür ehline) açıklamakla emrolunmuştur. Bu topluluğun, söz konusu âyetleri gizleme hususunda ve kimsenin inkarıyla karşılaşmamak için bunu birbirlerine fısıldama hususunda anlaşmaları düşünülemez. Onlar, Kur'an'ı muhafaza hususunda o kadar mübalağalı davranıyorlardı ki, harfler hususunda titiz davranmışlar, Kur'an'dan olmayan bir şey Kur'an'a karışmasın diye, surelerin isimlerinin, aşir ve noktaların Kur'an'la birlikte yazılmasına bile mani olmuşlardır. Böyle bir gizleme, bu şartlarda imkansızdır. Dolayısıyla Kur'an'ın sübut yolu kesindir.

Bu manadan hareketle, Kâdı, besmeleyi -Neml Suresindeki besmele dışında- Kur'an'dan sayanların hata ettiklerine kesin gözüyle bakmış ve şayet Besmele Kur'an'dan olsaydı, Hz. Peygamberin, şüphe ve ihtimalleri kaldıracak biçimde besmelenin Kur'an'dan olduğunu açıklaması gerekirdi demiştir. Ancak, Kadı, [103] besmeleyi Kur'an'dan sayanları hataya düşmüş kabul etmekle birlikte onları kâfir saymamıştır. Çünkü besmelenin Kur'an'dan olmadığı hususu da, açık mütevatir bir nass ile belirtilmemiştir. Dolayısıyla, bu kanaatin sahibi kâfir olmayıp, hata etmiş olur. Yine Kadı, besmelenin Hz. Peygamber'e her surenin ilk ayeti ile birlikte indiğini, Hz. Peygamberin emriyle Kur'an hattıyla Kur'an ile birlikte yazılmış olduğunu kabul etmektedir. Nitekim İbn Abbas, 'Cibril Besmeleyi getirmedikçe, Hz. Peygamber bir surenin bittiğini diğer surenin başladığını bilemiyordu' demiştir. Fakat besmelenin Hz. Peygamber'e Kur'an biçiminde olmaksızın inmiş olması da imkansız değildir diyerek, her surenin öncesine Bismillahirrahmanirrahim yazması sebebiyle Hz. Osman'ın bid'at işlediğini ileri sürenlerin sözünü de inkar etmiştir. Çünkü, Hz. Osman bid'ate düşseydi din hususunda tavizsizlikleriyle tanınan din ehlinin buna sessiz kalmaları normal olarak mümkün değildi. Nitekim onlar sure adlarını, aşirleri ve noktalama işaretlerini koyanlara bile karşı çıkmışlardır. Eğer Hz. Osman'ın yaptığı iş bid'at olsaydı bunlar da 'nasıl Hz. Osman, besmelenin yazılması şeklinde bir yenilik (bid'at) getirdiyse, bizde bunları yapıyoruz' diye cevap verirlerdi. Üstelik sure isimleri, Kur'an hattından farklı bir yazıyla yazılıyor. Halbuki, besmele Kur'an hattıyla ve Kur'an'dan ayırdedilmeyecek bir yazıyla yazılıyordu. Görüldüğü gibi, şayet besmelenin yazılması Hz. Peygamberin emriyle olmamış olsaydı, bunu ortaya çıkaranlara karşı sessiz kalınması âdeten imkansız olurdu.

Cevap:

Biz Kâdı'nın, Şâfiî'yi hataya düşmekle suçlamasına katılmıyoruz. Çünkü, tıpkı kunût ve teşehhüd dualarıyla, Eûzü'yü Kur'an'a dahil eden kafir olacağı gibi, Kur'andan olmayan bir şeyi Kur'ana dahil etmek de küfürdür. Besmeleyi Kur'an'a

dahil eden ise kâfir olmaz. Bu dahil etmenin, 'Besmelenin Kur'andan olmadığı mütevatir, açık bir nassla sabit olmamıştır' demekten başka bir gerekçesi yoktur. Bu bakımdan biz diyoruz ki, besmele şâyet Kur'an'dan olmasaydı, Hz. Peygamber'in, besmelenin Kur'an'dan olmadığını hiç bir şüpheye meydan vermeyecek şekilde açıkça belirtmesi ve yayması gerekirdi. Nitekim Eüzü ve teşehhüd hakkında bunları yapmıştır.

Denirse ki:

Kur'an'dan olmayan şeyler sınırsız olduğu için, tek tek, şu şu Kur'an'dan değildir denmesi mümkün değildir. Bu itibarla, yapılması gereken sadece, Kur'an'dan olanların belirtilmesidir.

Deriz ki:

Şayet besmele, Hz. Peygamber'in emriyle Kur'an'la birlikte ve Kur'an hattıyla yazılmamış olsaydı ve Hz. Peygamber'e, surenin ilk ayeti ile birlikte inmemiş olsaydı, bu dediğiniz doğru olurdu. Halbuki bizim söz konusu ettiğimiz hususlar, kesinlikle besmele'nin Kur'an'dan olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Hz. Peygamber'in bu izlenimi edinemediği veya izlenimi edindiği halde, Kur'an'dan sayılmamasına sessiz kalacağı düşünülemez.

Özetleyecek olursak; Kâdı, 'Besmele, eğer Kur'an'dan olsaydı, hüccet olabilecek mütevatir bir nass ile bu belirtilmiş olurdu' diyor. Biz de diyoruz ki; eğer, besmele Kur'an'dan olmasaydı, Hz. Peygamber, Kur'an hattıyla yazılmasını emrettikten sonra, bu defa, Besmelenin Kur'an'dan olmadığını açıkça belirtmesi ve bunu yayması gerekirdi. Çünkü, bu yanlış izlenimin (tevehhüm) kesilmesine sessiz kalma hususunda hiç bir mazeret olamaz. Hz. Peygamber'in, besmele'nin Kur'an'dan olduğunu açıkça belirtmesi ise, hâlin karînelerine dayanması yüzündendir. Şöyle ki; Hz.Peygamber, vahiy katiplerine Kur'anla beraber imla ettiriyor ve imla ettirmesi esnasında her kelimenin, her ayetin Kur'an'dan olduğunu tekrarlamıyordu. Aksine Hz. Peygamber'in imla ettirmek için oturması ve bu halin karineleri, yazdırılacak şeylerin Kur'an'dan olduğuna delalet ediyor ve bunun hepsi kesinlikle biliniyordu. [I, 104]

Diğer taraftan, her önemli işin başında besmele çekilmesi emredilince ve surelerin evvelinde besmele bulununca, bazıları, buradaki besmelenin de teberrük amacıyla yazılmış olduğunu zannetmişlerdir. Bu zann, yanlıştır. Bunun için İbn Abbas, 'Şeytan, surelerin evvelinde besmele çekmeyi terkettiklerinde bazı insanlardan Kur'an'ın bir ayetini çalmış olur' diyerek, besmelenin ayet olduğunu kesinlikle belirtmiş ve kendisine karşı çıkan olmamıştır. Halbuki, eüzü ve teşehhüdün Kur'an'a dahil edilmesine karşı çıkılmıştı. Bütün bunlar, o dönemde Besmelenin Kur'an'dan olduğu konusunda bir kesinlik bulunduğunu, tereddütün (vehim) daha sonra ortaya çıktığını göstermektedir.

Denirse ki:

Vehim ve zan ortaya çıktıktan sonra, besmele artık kesinliğini kaybedip içtihâdî bir konu haline dönüşmüştür. Kur'an'ın ictihad yoluyla isbatı nasıl olacaktır?

Deriz ki:

Kâdı, âyetlerin sayısı ve mikdarları hususunda görüş ayrılığı olabileceğini caiz görmüş ve bunun Kur'an bilginlerinin (Kurrâ) içtihadına bağlı olduğunu ve bunların kesin ve yeterli olarak açıklanmamış olduğunu söylemiştir. Neml suresindeki besmelenin Kur'andan olduğu kesindir. Ancak tartışma, besmelenin Kur'an'dan bir defa mı, yoksa yazıldığı gibi müteaddit defalar mı ayet olduğu noktasındadır. Bu konuda şüphe olması ve bu problemin ictihadla çözümlenmesi mümkündür. Çünkü bu ictihad, Kur'an hattı ile yazılmış olmasından sonra, âyetin yerini belirleme araştırmasıdır. Böyle bir durumun vaki olması mümkündür. Bunun vukuu imkanı ve bunda ictihat edilebileceğinin delili de, Besmele'yi Kur'an'dan saymayanın bunu Kur'an'dan sayanları; Kur'an'dan sayanların da, Kur'an'dan saymayanları tekfir etmemesidir. Kunut ve teşehhüdde durum böyle değildir. Dolayısıyla besmele 'nazarî' olmakta, sahâbenin Kur'an'ın korunması hususundaki katı ve tavizsiz tavırlarına rağmen besmelenin Kur'an hattıyla ve Kur'an'la beraber yazılması ise kesin, veya Kur'an'dan oluş hususunda kesine yakındır.

Denirse ki:

Mesele, nazarî olduğuna ve tevatür yoluyla zarûrî olarak biliniyor olmaktan çıktığına göre, artık hala kat'î midir yoksa zannî midir?

Deriz ki:

Doğrusunu söylemek gerekirse mesele artık kat'î olmayıp, ictihâdîdir. Bunun ictihâdî olduğunun delili ise, sahabe zamanında bu konuda ortaya çıkan görüş ayrılığının bulunmasıdır. Nitekim, İbn Abbas, '...Şeytan insanlardan bir ayet çalmış olur' diyerek Besmeleyi Kur'an'a katmış, bu görüşünden dolayı kendisini tekfir eden ve kendisine karşı çıkan olmamıştır. Biz biliyoruz ki, şayet Ebû Bekr *Sıddîk Hz. Peygamber'in 'Besmele Hamd suresinden ve kendisiyle birlikte yazıl*dığı diğer surelerin evvelinden bir ayettir' dediğini nakletseydi, bu nakil kabul edilirdi. Çünkü besmele Hz. Peygamber'in emriyle yazılmıştı. Yine 'kunut'un Kur'an'dan olduğunu nakletseydi, bunun batıl olduğu kesin olarak bilinirdi.

Genel hatlarıyla söylemek gerekirse; insaflı davrandığımız takdirde, kendimizin, besmele meselesinde 'şüpheci'; teavvuz (Eûzü...) ve kunut meselesinde 'kesin kanaat sahibi' olduğumuzu görürüz. Yine yanlış algılanabilme ihtimali (vehim sebebi) mevcut olduğu halde, Hz. Peygamber'in, besmelenin Kur'an'dan olmadığını açıkça belirtmediği ortada iken, besmelenin Hz. Peygamber'in emriyle Kur'an'la birlikte yazılmış olması, besmelenin Kur'an'dan olduğuna kesine ya-

kın derecede açık bir delil olup, Kur'an'ın aslı hususunda ictihad yapılamayacığına delalet eder. Kur'an hattı ile yazılıp Kur'an'dan olan şeyler hususundaki ictihad ise, bunun yerini belirleme ve bir kere mi yoksa bütün yerlerde mi Kur'an'dan olduğu konusunda olabilir.

Biz bunun delillerini ve Şâfiî'nin bu konu hakkında suçlanmasına sebep olan tereddütlü sözünün tevilini *Hakîkatu'l- Kur'ân* adlı kitapta serdettik.

Denirse ki: [I, 105]

Siz, besmelenin namazda okunmasını vacip kıldınız. Bu, besmelenin Kur'an'dan olmasına dayanmaktadır. Halbuki besmelenin Kur'an'dan olduğu zan ile isbat edilemez. Çünkü zan, ictihadî konularda, amelin vacip olmasının bir alâmetidir. Diğer konularda ise, zan cehâlettir yani bir bilgi değildir. Hal böyle olunca, besmelenin hükmü, İbn Mes'ud'un kıraatindeki 'peşpeşelik' hükmü gibi olmalı değil midir?

Deriz ki:

Besmelenin namazda okunmasının vâcip olduğu hususunda sahih açık haberler gelmiştir. Besmelenin mütevatir Kur'an olduğu da bilinmektedir. Şüphe konusu olan husus ise, Besmelenin, Neml suresinde bir defaya mahsus olarak mı, yoksa her surenin evvelinde bir çok kere mi Kur'an olduğudur. Bunun, İbn Mes'ud'un kıraatiyle eşit olduğu nasıl söylenebilir! İbn Mes'ud'un kıraatiyle Kur'an sabit olmadığı gibi, bu kıraat bir haber de değildir. Burada ise, besmele okunmasının vacip olduğu konusunda sahih haberler vardır ve besmelenin Kur'an'dan olduğu tevatürle sahih olmuştur. Dolayısıyla besmele meselesi ile İbn Mes'ud'un kıraati meselesi arasındaki fark oldukça açıktır.

C. KİTAB'IN LAFIZLARI

Mesele: (Kur'an'da mecaz var mıdır?)

Hakikat ve mecaz arasındaki farklar konusunda geleceği üzere, Arap dilinde hakikat ve mecaz bulunmaktadır. Dolayısıyla, bazılarının hilafına, Kur'an'da mecazın bulunması doğaldır.

Mecaz, müşterek bir isim olup;

a) Hem hakikati olmayan batıl şey anlamında kullanılır. Kur'an bundan münezzehtir. Kur'an'da mecaz bulunmadığını iddia edenlerin kastettiği mecaz belki de bu anlamdadır.

b) Hem de, aslî konuluşundan taşırılmış yani asıl anlamının dışında kullanılmış lafız anlamında kullanılır. "**Bizim içinde bulunduğumuz köye ve içerisinde**

geldiğimiz kâfileye sor" {Yusuf, 12/82}, **"Yıkılmak isteyen bir duvar bulmuşlardı"** {Kehf, 18/77} ve **"...Havralar, kiliseler ve namazlar yıkılırdı"** {Hacc, 22/40}, **"biriniz çukurdan (tuvalet) geldiğinde..."** {Nisa, 4/43}, **"Allah göklerin ve yerin nurudur"** {Nur, 24/35}, **"Allah'a eziyet edenler..."** {Ahzab, 33/57}, **"O size nasıl düşmanlık göstermişse, siz de aynı düşmanlığı ona gösterin"** {Bakara, 2/194} -Burada kısas bahis konusu ediliyor; kısas bir hak olduğuna göre, nasıl düşmanlık olarak adlandırılabilir-, **"Kötülüğün karşılığı** (cezası)**, ona denk bir kötülüktür"** {Şura, 42/40}, **"Allah onlarla alay ediyor"** {Bakara, 2/15}, **"Onlar tuzak kuruyor, Allah da tuzak kuruyor"** {Enfal, 8/30}, **"Onlar ne zaman harp için ateş yaktılarsa, Allah onu söndürmüştür"** {Maide, 5/64} ve **"Biz, zalimlere, çadırı kendilerini çepeçevre kuşatan bir ateş hazırladık"** {Kehf, 18/29} gibi ayetler varken, Kur'an da mecazın bulunduğu inkar edilemez. Bunlar gibi mecazi anlamlar taşıyan daha pek çok ayet vardır.

Mesele: (Kur'an'da arapça olmayan sözcük var mıdır?)

Kâdı, Kur'an'ın tamamen arapça olduğunu ve onda hiç bir yabancı kelime bulunmadığını ileri sürmüştür. Bazıları da, 'mişkat' kelimesinin Hintçe; 'istebrak' kelimesinin farsça oluşundan hareketle, Kur'an'da arapça olmayan kelime bulunduğunu söylemişlerdir. Kur'an'da geçen 'ebben' kelimesinin, arapça olmadığını, arapların yabancı bir kelimeyi kullanabileceklerini söyleyenler de olmuştur. Nitekim bazı kasidelerde 'ıscât' kelimesi kullanılmıştır. Bu kelime de tıpkı 'mişkat' gibi arapçalaştırılmıştır.

Kâdı'nın, bu kelimelerin arapça olduklarını iddia ederek vezinlerini açıklamaya çalışması tekellüftür. Kadı'ya göre, Kur'an da bulunup, başka dillerde de kullanılan kelimelerin aslı arapça olup, onlar bu kelimeyi kendi dillerine göre değiştirmişlerdir. Msl. İbrâniler, ilah kelimesini alarak 'lâhût' şeklinde; 'nâs' kelimesini alarak 'nâsût' şeklinde değiştirmişlerdir.

Kadı, Kur'an'da yabancı bir kelime bulunmadığı şeklindeki görüşünü **"Biz onların, 'söylediği şeyi Muhammed'e öğreten bir beşerdir' dediklerini biliyoruz. Bu sapık iddialarıyla kasdettikleri kişinin dili yabancı bir dildir. Halbuki bu Kur'an apaçık bir arapçadır"** {Nahl, 16/103} ayetiyle ve delalet açısından bundan daha kuvvetli gördüğü **"Şayet biz bunu, arapçadan başka bir dille olan Kur'an yapsaydık, 'Bunun ayetleri açıklanmış olsaydı ya! Bu yabancı kitabı arap ne yapsın (onu nasıl anlasın)!' derlerdi"** {Fussilet, 41/44}

[I. 106] ayetiyle delillendirmiştir. Şayet Kur'an'da arapça'dan başka bir dil (kelime) olsaydı, Kur'an sırf arapça olmayıp, biraz arapça, biraz başka bir dil olurdu ve araplar bunu bir hüccet olarak kullanıp 'Biz arapça olanları anlayabiliyoruz da, yabancı olan kısımları anlamaktan aciz kalıyoruz' derlerdi.

Kâdı'nın bu görüşü ve gerekçeleri bizce makul değildir. Çünkü, Kur'an'da

aslı arapça olmamakla beraber arapların kullanageldikleri ve dillerine girmiş olan iki-üç yabancı kelime bulunması, Kur'an'ı arapça olmaktan ve ona arapça denilmekten çıkarmayacağı gibi, araplar için de yapışılacak bir hüccet de olmaz. Msl. İçinde, farsçaya geçmiş bir kaç arapça kelime bulunan bir şiire, 'bu şiir farsçadır' denilmektedir. Bu yüzden, Kadı'nın yaptığı tekellüfe hiç gerek yoktur.

Mesele: (Kur'an'da müteşabih var mıdır?)

Kur'an da, muhkem ve müteşâbih vardır. Nitekim Allah Teâlâ **"Onun bir kısmı muhkem ayetlerdir ki, bunlar Kitab'ın anasıdır. Diğer bir kısmı da müteşâbih âyetlerdir"** {Al-i İmrân, 3/7} demiştir.

Bu âyetin anlamında ihtilaf edilmektedir. Eğer bunun açıklaması hakkında Hz. Peygamber'in bir açıklaması (tevkif) yoksa bunun dil ehlinin bilgisine göre ve lafzın yapısına uygun düşecek bir tarzda açıklanması gerekir. Burada geçen 'müteşâbih' sözünün, surelerin başlarındaki kesik harfler (huruf-ı mukattaa=heceler) olduğu, 'muhkem' sözünün ise, bunlar dışındaki âyetler olduğu şeklindeki görüş, lafzın yapısına uygun düşmez. Yine 'muhkem, ilimde rüsuh (derinlik) sahibi olanların bilebildikleridir; müteşâbih ise Allah'tan başkasının bilemediğidir' şeklindeki görüş de uygun değildir. Yine, muhkem'in vaad, vâid, helal ve haram; müteşâbih'in ise, kıssalar ve emsaller olduğu şeklindeki görüş de uygun değildir. Hatta önceki yorumdan daha da uzaktır.

Doğrusu şudur: Muhkemin iki anlamı vardır. Birincisi; hiç bir surette kendisinde işkal ve ihtimal sözkonusu olmayan açık anlamdır. Müteşâbihde ise bir kaç ihtimal söz konusudur. İkincisi ise; zahire göre ya da hiç kimsenin karşı çıkmadığı ve tartışmadığı bir tevile göre, düzgün bir anlam ifade edecek şekilde düzenlenmiş sözdür. Fakat bu anlamdaki muhkemin mukabili, müteşâbih değil 'bozuk (fâsid)' ve 'karışık'tır.

Müşterek isimlerin de müteşâbih olarak tabir edilmesi mümkündür. Msl. **"Nikah bağını elinde tutan kişi..."** {Bakara, 2/237} âyeti böyledir. Bu ayette geçen 'nikah bağını elinde tutan kişi' sözü hem 'koca' hem de 'veli' anlamına gelebilir. Yine, hem 'dokunma', hem de 'cinsel ilişki' anlamına gelen 'lems (temas)' sözcüğü de böyledir. Müteşâbih sözü, Allah'ın sıfatları hakkında varid olup, zahiri itibariyle cihet ve teşbih izlenimi uyandıran ve teviline gerek duyulan sözcükler için de kullanılır.

Denirse ki:

"ve mâ ya'lemu te'vîlehu illallah" {Al-i Imran, 3/7} âyetinde durak yeri neresidir? Yani âyetin, "Bunun tevilini sadece Allah bilir" kısmında durulup, arkasından gelen kısım başlangıç cümlesi mi yapılır; yoksa "Bunun tevilini, sadece Allah ve dinde rüsuh (derin bilgi) sahibi kişiler bilir" şeklinde tek cümle mi yapılır?

Deriz ki:

Her ikisi de muhtemeldir. Eğer bununla (yani tevil konusu olanla) kastedilen kıyametin kopma zamanı ise, "Bunun tevilini sadece Allah bilir" kısmında durmak daha uygun olur. Eğer bununla kastedilen kıyametin kopma zamanı değilse, "...Allah ve dinde rüsuh sahibi olanlar bilir" şeklinde okunması daha doğrudur. Çünkü Allah araplara, hiç kimsenin anlayamayacağı bir şeyle hitap etmez.

Denirse ki:

Surelerin başlangıcındaki kesik harflerin anlamı nedir? Bunları hiç kimse bilmiyor.

Deriz ki:

Bu konuda pek çok şey söylenmiştir. Bunların doğruya en yakın olanları şunlardır.

a) Bu harfler, surelerin isimleridir. Nitekim, Yâsîn suresi, Tâhâ suresi denilmektedir.

b) Allah bunları, arapların dikkatini çekmek ve onları Kur'an'a kulak vermeye sevketmek amacıyla zikretmiştir. Bu harfler arapların konuşma alışkanlıklarına aykırı olduğu için, onları gafletten uyandırmış ve kalplerini, ayetlere kulak vermeye çevirmiştir. Yoksa ki Allah bunları herhangi bir anlam kastederek zikretmemiştir.

c) Allah bu harfleri, arap kelamını oluşturan diğer mucem harflerinden kinaye olarak zikretmiş ve böyle yapmakla, onlara kendi dilleriyle ve kendi harfleriyle hitap ettiğini anlatmak istemiştir. Bir şeyin bir kısmıyla, o şeyin tamamına işaret edilebilir. Msl. 'Bakara suresini okudu' denilir ve bununla surenin tamamı kastedilir. Şair şöyle demiştir;

Mızrak saplanmış dururken, tutmuş bana hâmîm okuyor;
Hâmîm'i düello için öne çıkmazdan evvel okusaydı ya!

[I, 107]

Burada 'Hamîm' ile Kur'an'dan kinaye yapılmıştır. Böylece Kur'an'da arabın anlayamayacağı bir şeyin olmadığı sabit olmaktadır.

Denirse ki:

Araplar, **"ve hüve'l-kâhiru fevka ibadihi"** {En'âm, 6/18} ve **"Rahman, arş üzerine istiva etti"** {Tâhâ, 20/5} âyetlerinden cihet ve yerleşmeyi anlıyor. Halbuki bununla kastedilen bunlar değildir. Öyleyse, bu âyetler müteşâbihtir.

Deriz ki:

Bunlar, inanan ve Allah'ın 'leyse kemislihî şey' olduğunu tasdik eden arap-

ların anlayacağı kinâyeler ve istiârelerdir. Bunlar, arabın anlayışına uygun düşecek tevillerle tevil edilmişlerdir.

D. KİTAB'IN HÜKÜMLERİ

Kitab'ın belli başlı hükümleri;

a) Lafızlarının zahirinin tevil edilebilmesi

b) Umum sıygaların tahsis edilebilmesi

c) Muktezâlarının neshedilebilmesi şeklinde sıralanabilir.

Tahsis ve tevil konusu, üçüncü kutupta, -hüküm çıkarma (istismar) biçimleri konusu ile sıyga ve mefhumdan istidlâl konusu açıklanırken- ele alınacak.

Nesh konusu, yazım metodunda cârî teamüle göre Ahbâr bahsinden sonra zikredilmektedir. Çünkü nesih, hem Kitab hem de Sünnet için söz konusudur. Fakat biz neshi, iki sebebten ötürü Kitab'ın hükümleri arasında zikrettik.

Birincisi; her ne kadar söylediği sözü değiştirmesi (bedâ) Allah açısından imkansız ise de, Allah Teâlâ'nın kelâmında söz konusu olması itibariyle nesh konusunun müşkil ve kapalı olması.

İkincisi; Ahbar konusu, bunların tevâtür, âhad gibi bilinme yollarıyla ilgisi sebebiyle bir hayli uzadı. Biz de nesh konusunu, Kitab'ın hükümlerinden hemen sonra zikretmeyi daha uygun gördük.

NESİH {Kitâbu'n-Nesh}

Bu bölümde, sırasıyla neshin tanımı ve hakikatı; inkarcılarına karşı neshin isbatı; neshin rükünleri, şartları ve hükümleri üzerinde durulacaktır.

A. NESHİN TANIMI, HAKİKATİ VE İSBATI

1. Tanımı ve Hakikatı

Nesih, dildeki konumu itibariyle 'kaldırmak' ve 'izale etmek'ten ibarettir. Msl. 'Güneş gölgeyi neshetti' denilir. Bu, 'Güneş gölgeyi sildi' demektir. Yine 'Rüzgar, kalıntıları neshetti' denilir. Nesih, ayrıca kitabın istinsahı (aynen başka bir yere yazılması) anlamında da kullanılır. Dolayısıyla nesih, söz konusu bu iki anlam arasında müşterektir. Burada bizi ilgilendiren ise, kaldırma ve izale anlamındaki nesihtir.

Tanım:

Nesih, önceki hitapla sabit olan hükmün, zaman bakımından daha sonra gelen ve bu hükmün kalktığına delalet eden hitap olup, şayet bu hitap olmasaydı hüküm ilk hitap ile sabit olarak kalacaktı. Bu tanımda 'nass' lafzı yerine 'hitab' lafzını tercih etmemizin sebebi, tanımın hem lafıza, hem fahva'ya, hem de mefhum'a ve diğer delillere şamil olabilmesidir. Çünkü nesih, bunların hepsiyle de olabilir.

Tanımda ayrıca 'önceki hitâb' kaydını koyduk. Çünkü, ibadetlerin ilk defa olarak vacip kılınması, -her ne kadar aklın, zimmetin ibadetlerden berî olduğu konusundaki hükmünü izale ediyorsa da-, nesih olarak adlandırılamaz. Çünkü bu bir hitabın hükmünü izale değildir.

Yine tanımda 'emrin ve nehyin kalkması' yerine 'hükmün kalkması' kaydını getirdik ki tanım, nedb, kerâhe ve ibâha gibi bütün hüküm çeşitlerini içine alsın. Bu hükümlerin hepsi için nesih söz konusu olabilir.

Yine 'şayet bu ikinci hitab olmasaydı, hüküm ilk hitab ile sabit kalacaktı' dedik. Çünkü, neshin hakikatı 'kaldırma'dır. Şayet -ilk hüküm- sabit olmasaydı, ikinci hüküm de kaldırıcı olmayacaktı. Şöyle ki; Msl. Zamana bağlı (muvakkat) [. 108] bir ibadet emredilse, bu vaktin geçmesinden sonra başka bir ibadet daha emredilse ikinci emir nesh olmaz. Eğer, 'orucu geceye tamamlayın' deyip, geceleyin de 'oruç tutmayın' dese, bu da nesh olmaz. Aksine kaldırıcı (râfi'); 'şayet kendisi olmasaydı hükmün de kalkmamış olacağı' şeydir.

'Zaman bakımından sonra olma' kaydını getirdik. Çünkü, ikinci hitap ilk hitaba bitişik olarak hemen arkasından gelse, bu, sözün anlamını açıklama ve tamamlama, o söz için bir müddet veya şart takdir etme olur. Bu ikinci hitabın

kaldırıcı olabilmesi için, hükmün varid olup, uygulamaya konulmuş olmasından sonra varid olması gerekir.

Fukaha ise, Allah'ın sözünü kaldırmayı pek makul görmeyerek neshi şu şekilde tanımlamışlardır: Nesh; ibâdetin müddetini veya ibâdetin sona eriş vaktini ortaya çıkarıp gösteren hitabdır. Bu tanıma göre 'gündüzün oruç tut, geceleyin ye' sözü neshtir. Yine **"oruçları geceye tamamlayın"**{Bakara, 2/187} ayeti de hiç bir kaldırma anlamı taşımadığı halde neshtir.

Fukahanın, yukarıda geçen tanıma 'terâhî (zaman bakımından sonra olma) şartını eklemeleri de onları kurtarmaz. 'Gündüzün oruç tut, geceleyin ye' sözünde, sözün ilk kısmı, zaten yalnızca gündüzü içine almakta, geceyi dışarda bırakmaktadır. Bu durumda onun neshedilmesinin ne anlamı vardır! Ancak ilk hitabın kapsamına giren bir şey kaldırılabilir. Lafız ile, buna delalet kastedilmektedir. Fukaha'nın zikrettiği ise 'tahsis'tir. Biz neshin tahsisten ayrıldığı noktaları, açıklayacağız. Dahası, bir zamanda emredilen bir fiilin, henüz bu emre uyma imkanı bulmazdan önce ve bu vaktin girmesinden önce neshedilebileceğini ve bunun, ibâdetin süresinin bitimini açıklama demek olmadığını açıklayacağız.

Mutezile ise neshi şöyle tanımlamıştır; 'Nesh, önceki nass ile sabit olan hükmün mislinin zâil olduğuna delalet eden hitap olup, şayet bu hitap olmasaydı ilk hüküm sabit kalacaktı'. Mutezilîler, bazan, tanımda geçen 'zâil' sözü yerine 'sâkıt (düşmüş)' lafzını, bazan da 'sabit olmamış' sözünü koymuşlardır. Bu lafızlar 'kaldırma' sözünü kullanmaktan kaçınma amacıyla seçilmiştir. Halbuki neshin hakikatı 'kaldırma'dır. Bu tutumlarıyla Mutezilîler, âdetâ, tanımı, tanımlananın hakikatinden soyutlamış olmaktadırlar.

Denirse ki:

'Kaldırma' anlamının hüküm hakkında gerçekleşmesi beş yönden mümkün değildir:

1) Kaldırılan, ya sabit bir hükümdür, ya da henüz sabit olmamış bir hükümdür. Sabit olmuş hükmün kaldırılması mümkün değildir. Henüz sabit olmamış bir şeyin de kaldırılmasına ise gerek yoktur. Bu da gösteriyor ki, nesh, sabit hükmün bizzat kendisini değil, benzerini (misl) kaldırmaktadır, ya da fukahanın dediği gibi, ibadetin müddetini beyandır.

2) Size göre Allah'ın kelamı kadim'dir; Kadimin kaldırılması tasavvur olunamaz.

3) Allah bir şeyi, ancak güzel olduğu için sabit kılmıştır. Şayet onu yasaklayacak olursa, bu durum, güzelin çirkine dönüşmesi sonucuna götürür ki, böyle bir şey imkansızdır.

4) Allah bir şeyi emretmişse, o şeyin varolmasını irade etmiştir. İrade edilen bir şey, nasıl olur da yasaklanabilir ve irade edilen şey, nasıl olur da kerih görülen bir şey'e (mekruh) dönüşebilir!

5) Nesih, söylediğinden caymak (bedâ) anlamına gelir. Çünkü, nesih bir şeyi önce emredip, sonra yasaklamaktır. Bu suretle, adeta kendisine uygun olan bir sebeple hüküm vermiş, sonradan buna pişman olmuş gibi olur.

Buna göre birinci imkansızlık, bizzat kaldırmanın imkansızlığı yönünden, ikinci imkansızlık kelamın kadim olması yönünden, üçüncü imkansızlık emredilenin bizatihi, güzel-çirkin vasfına sahip oluşu yönünden, dördüncü imkansızlık, emre bitişik irade yönünden ve beşinci imkansızlık, emre ilişkin bilgi ve daha sonra vazgeçmenin ortaya çıkışı yönünden olmaktadır.

Cevap:

Birinci noktaya cevap:

Kaldırılan açısından 'kaldırma' işi, tıpkı kırılan açısından 'kırma' ve akit açısından 'fesh' gibidir. Şöyle ki; birisi çıkıp, 'kabın kırılması ve onun dörtgen [I. 109] veya altıgen veya yuvarlak olan şeklinin iptal edilmesinin anlamı nedir? Kırma sebebiyle zail olan, ya var olan bir yuvarlaklık ya da yok olan bir yuvarlaklıktır; yok'un yok edilmesine (izale) gerek yoktur ve var'ın da izalesi mümkün değildir' dese ona bunun anlamı şöyle anlatılabilir; kabın şeklinin sağlamlığı, şayet kırıcı bir sebeb söz konusu olmayacak olsaydı, o kabın olduğu gibi kalmasını gerektirir. Kırıcı ise, kabın sağlamlığının gerektirdiği devamlılığı kesmektedir. Tıpkı bunun gibi, fesih de, akdin hükmünü kesmektedir. Eğer feshi gerektiren bir sebep söz konusu olmasaydı, akdin hükmü devam edecekti. Çünkü satım sonradan kesici bir sebep arız olmamak şartıyla, mutlak olarak mülkiyet sebebidir. Satım akdinin sonradan ortaya çıkan bir sebep yüzünden feshedilmesi, satım akdinin, fesh zamanına kadar uzanan bir süre olarak yapıldığı anlamına gelmez. Biz, 'şu evi sana bir seneliğine sattım' sözünün ne demek olduğunu ve 'şu evi sana ebedi olarak satıp temlik ettim' deyip, daha sonra bir senenin geçmesinden sonra feshedilmesinin ne demek olduğunu anlarız ve bu iki durum arasındaki farkı kavrarız. Birinci söz, zaten eksik mülkiyet için konulmuş, ikincisi ise, bir kesici ortaya çıkıncaya kadar ebedi ve mutlak mülkiyet için konulmuştur. Eğer akit feshedilirse, bu fesih, akdin gereği olan sürekli mülkiyet hükmünü kesen bir sebeb olur. Yoksa ki sözün kendisinden eksik mülkiyet ifadesi anlaşılmaz. Neshin tahsisten ayrıldığı nokta budur. Şöyle ki; tahsis bize, lafızla bazı şeylere delaletin kastedildiğini açıklar; nesih ise, lafzın o şeye delalet ediyor olmaktan çıktığını açıklar. Kaldırma sözünün anlamının kapalı oluşu sebebiyle, bu durum fukahaya müşkil görünmüş ve neshin anlamını inkara düşmüşlerdir.

İkinciye cevap:

'Kadim kelamının kaldırılması imkansızdır' iddiası da fasittir. Zira, neshin anlamı, kelamı kaldırmak değil, kelamın mükellef ile olan ilişkisini kesmektir. Kadim kelam, gücü yeten akıllıya taalluk eder. Ancak, sonradan acziyet ve akıl

kaybı (cünun) gibi sebebler ârız olursa bu ilişki kesilir. Akıl ve kudret yeniden dönerse, ilişki de yeniden kurulur. Yoksa ki, kadim kelam zatı itibariyle değişmez. Nitekim, muhatap açısından, acziyet ve ölüm, hitabın, kendisine taallukunu koparır. Nesih de, mükellef yönünden hitabın taalluk etmesini koparan bir sebebtir. Nitekim, satım akdinin hükmü yani müşterinin mala malik olması, bazan satın alınan kölenin ölmesi sebebiyle, bazan da taraflardan birinin akdi feshetmesiyle koparılabilir. Bu anlamların nisbeten kapalı olması sebebiyledir ki, bazıları kelâmın kadîm oluşunu inkar etmişlerdir.

Üçüncüye -güzelin çirkine dönüşmesi iddiasına- cevap:

Biz, güzellik ve çirkinlik kavramını iptal edip bunların anlamları olmadığını gösterdik. Böyle yapmak, bir şeyin bir vakitte güzel olup bir vakitte çirkin olabileceğini -ki msl 'Ramazanda gündüz yeme, gece ye' denmiştir- mazeret olarak öne sürmekten daha evladır. Çünkü bize göre nesih, bu gibi şeylere hasredilmiş değildir. Aksine, bir şeyin bir vakitte emredilmesi ve o vaktin girmesinden önce yasaklanması mümkündür. Böylece, ilerde geleceği üzere, emrettiği şeyi yasaklamış olmaktadır.

Dördüncüye cevap:

İrade edilen (istenen) şeyin mekrûha dönüşmesi:

Bu iddia da batıldır. Çünkü bize göre emir iradeden farklıdır. Msl. Masıyetler, bize göre emredilmiş olmadığı halde irade edilmiştir. Bu hususun mahiyeti emir bölümünde gelecektir.

Beşinci iddiaya -yani bedâ'ın lazım geleceği iddiasına- cevap:

Bu iddia da batıldır. Çünkü nesih sonucunda, mübah kılınmış şeyin haram kılınmasının, emredilen şeyin yasaklanmasının lazım geleceği kastediliyorsa bu caizdir. Allah istediğini imha eder, istediğini isbat eder. Bunda hiç bir çelişki yoktur. Nitekim, yemeyi gündüz haram kılıp, gece mübah bırakmasında bir çelişki yoktur. [I, 110] Yok eğer; Allah'ın önceden bilmediği bir şeyin, sonradan farkına varması kastediliyorsa, bu imkansızdır. Nesihten böyle bir anlam çıkmaz. Aksine Allah, onlara mutlak bir emirle emrettiğini, teklifin belirli bir zamana kadar devam edeceğini ve nesih sebebiyle bu teklifin onlardan kalkacağını bilmekte ve sözkonusu bu vakit gelince hükmü neshetmektedir. Bunda, bir şeyi önceden bilmeyip sonra farkına varma durumu söz konusu değildir.

Denirse ki:

Peki bunlar, Allah'ın ilminde, nesih vaktine kadar mı yoksa ebediyyen mi emredilmişlerdir? Eğer, nesih vaktine kadar ise, bu durumda nesih fukahanın

dediği gibi ibadetin vaktini açıklamış olmaktadır. Yok eğer, ebediyyen memur iseler Allah'ın ilmi ve malumu değişmiş olmaktadır.

Deriz ki:

Onlar Allah'ın ilminde, nesh vaktine kadar emredilmişlerdir. Nesih de mutlak hükmün onlardan kesilmesi olup, şayet bu olmasaydı hüküm devam edecekti. Nitekim, Allah Teâlâ, mutlak satımı, fesihle kesintiye uğrayacağı zamana kadar, mülkiyeti ifade ediyor olarak bilmektedir. Yoksa ki, satımı bizatihi bir süreye hasredilmiş olarak biliyor değildir. Aksine bu satımı, kesici bir durum arız olmamak şartıyla, sürekli bir mülkiyet gerektiriyor olarak bilmektedir. Bununla birlikte Allah, neshin olacağını ve hükmün kesintiye uğrayacağını da bilmektedir. Fakat hükmün kesintiye uğraması, bizatihi bir eksiklik taşıması yüzünden değil, şartının kesilmesi yüzündendir. O halde, nesihte, beda'ın lazım gelmesi durumu söz konusu değildir. Yahudiler bunu anlayamadıkları için, neshi inkar etmişlerdir. Yine Rafizîler bunu anlayamadıkları için beda anlayışına sahip olmuşlar ve Ali'den şu kanaati nakletmişlerdir: (Güya) Ali gaybı bildiği halde Allah'ın o konuda, fikir değiştireceğinden (bedâ} endişe ettiği için gaybtan haber vermiyormuş!

Yine Cafer b. Muhammed'in[4] şöyle söylediğini nakletmişlerdir: 'Allah, İsmail'in kurban edilmesi konusunda fikir değiştirdiği gibi hiç bir konuda fikir değiştirmemiştir'.

Bu anlayış, doğrudan doğruya açık küfür ve Yüce Tanrı'yı cehl ve değişmeye nisbet etmektir. Tanrı'nın her şeyi bilgi ile kuşattığına ve onun değişme ve başkalaşma mahalli olmadığına delalet eden şeyler, bu anlayışın imkansızlığını göstermektedir.

Onlar (Rafizîler) "**Allah dilediğini imha eder, dilediğini olduğu gibi bırakır**" {Ra'd, 13/39} ayetini de gerekçe göstermişlerdir. Halbuki bu ayetin anlamı, 'Allah, mensuh hükmü imha eder, neshedici hükmü ibkâ eder' şeklinde veya "**iyilikler kötülükleri giderir**" {Hûd, 11/114} ayetinde olduğu gibi, Allah tevbe sebebiyle kötülükleri imha eder şeklinde ve küfür ve riddet sebebiyle iyilikleri imha eder şeklinde veya hafaza meleklerinin kendine getirdiği mübahları imha eder, taatları ibka eder şeklindedir.

Tahsis ve nesih arasındaki fark:

Tahsis ve nesih arasında ne fark vardır? denirse, deriz ki; bu ikisi bir yönden müşterektir. Zira her ikisi de, hükmün, lafzın içine aldığı şeylerden bir kısmına mahsus olmasını gerektirir. Şu farkla ki, tahsis, sıyganın umumundan çıkarılan şeyin, zaten lafzın delaleti alanına girmediğini açıklar. Halbuki nesih, lafızdan bu lafzın delalet alanına giren şeyleri çıkarır. Msl. 'Bunu sürekli olarak yap' sö-

4. Ca'fer es-Sadık b. Muhammed el-Bakır b. Ali b. Zeynelabidin b. Hüseyn b. Ali (ö. 148)

zünün neshedilmesi mümkündür. Burada lafızla, bazı zamanlar değil bütün zamanlar kastedilmektedir. Fakat bu emrin devamlı olabilmesi için, bir neshedicinin varid olmaması şarttır. Nitekim, 'bunu ebediyyen sana temlik ettim' deyip, arkasından 'feshettim' demesi böyledir. Burada fesih sabit olduktan ve lafzın delalet alanına girmesi kastedildikten sonra, hükmün devam şartına aykırı bir şeyin ortaya çıkarılması (ibdâ) söz konusudur.

İşte bu sebepten dolayı nesih ve tahsis beş noktada birbirinden ayrılır:

1) Nâsih'in, zaman bakımından sonra olması (terâhi) şarttır. Halbuki, tahsis bir beyan olduğu için zaman bakımından peşpeşelik (bitişiklik, iktirân) caiz, hatta beyânın geciktirilmesini caiz görmeyenlere göre bu peşpeşelik vaciptir.

2) Muhatabı tek kişi olan emirde tahsis söz konusu olmaz. Halbuki böyle bir emrin neshi mümkündür.

3) Nesih, ancak söz ve hitapla olur. Tahsis ise, akıl delilleri (edilletu'l-akl), [I, 111] karîneler ve diğer sem'î deliller (edilletu's-Sem') ile olabilir.

4) Tahsis, lafzın delaletini, tahsisten sonra kalan kısımda -ihtilaflı olmakla birlikte- hakikaten ve mecazen devam ettirir. Nesih ise, mensuhun delaletini gelecek açısından tamamen iptal eder.

5) Aslı itibariyle kesin olan âmm lafzın tahsisi, kıyas, haber-i vahid ve diğer delillerle olabilir. Halbuki kesin bir şeyin neshi, ancak kesin bir şeyle olabilir. Bazılarının söylediği 'nesih sadece zamanları içine alır; halbuki tahsis, hem zamanları, hem şahısları (a'yân), hem de durumları içine alır' sözleri, ciddi bir fark olmayıp, mecaza kaçan genel bir anlatımdır. Çünkü zamanlar ve şahıslar mükellefin fiillerinden değildir. Nesih, fiil hakkında bazı zamanlar açısından sözkonusu olmakta, tahsis ise, yine fiil hakkında bazı durumlar açısından varid olmaktadır. Msl. "Müşrikleri öldürün, antlaşmalı (muâhed) olanlar hariç" dense, bunun anlamı, 'müşrikleri antlaşma durumunda öldürmeyin, harp durumunda öldürün' demek olur. Amacımız, nesih ve tahsisten her birinin fiilde sözkonusu olduğunu belirtmektir.

Bu kadar bilgi, neshin hakikatını ortaya koymaya yeterlidir.

2. İnkarcılarına Karşı Neshin İsbatı:

Neshi inkar edenler, ya neshin aklen mümkün oluşunu ya da sem'an vukuunu inkar ederler.

Neshin aklen caiz oluşu:

Nesih şayet aklen imkansız olsaydı, bu imkansızlık neshin ya özünden (zat) ve şeklinden (suret) dolayı ya da kendisinden bir fesad doğmasından dolayı veya imkansıza götürmesinden dolayı olurdu. Nesih, özü ve şekli yüzünden imkansız değildir. Çünkü biz, kaldırmanın ne anlama geldiğini tahkik edip, bu konudaki

problemleri giderdik.

Nesih, bir mefsedete veya çirkinliğe yol açması yüzünden de imkansız olamaz. Biz bu kaidenin butlanını da gösterdik. Bu kaideyi müsamaha ile karşılasak dahi, Allah'ın, kullarının maslahatını, onlara mutlak bir emirle bir şeyi emredip, o şey için hazırlanmalarında ve daha sonra azim sebebiyle masiyet ve şehvetlerden uzak durmalarında görmesi ve nihayet onlara bir kolaylık (hafifletme) getirmesinde yadırganacak bir şey yoktur.

Neshin Sem'an Vukuu:

İcmâ ve nass, neshin sem'an vuku bulduğuna delalet etmektedir.

İcmâ'ın delaleti şöyledir:

Ümmet bütünüyle, Hz. Muhammed'in şeriatının daha önceki peygamberlerin şeriatlerini ya tamamen ya da kendine aykırı olan hususlarda neshettiğinde ittifak etmiştir. Bu konu ittifaklı bir konu olduğu için, bunu inkar eden icmâı çiğnemiş olur. Müslümanlar arasında neshi inkar edenler de olmuştur. Fakat bu icmâ, onların inkarından önce mevcut olduğu için, -her ne kadar Yahudilere karşı bir hüccet değilse de-, onlara karşı bir hüccettir.

Nass'ın delaleti ise şöyledir:

1) Allah, "**Bir ayet yerine başka bir ayet getirdiğimizde (beddelnâ), ki Allah neyi indireceğini daha iyi bilir, derler ki; sen düpedüz bir iftiracısın**" {Nahl, 16/101} demektedir.

Ayette geçen tebdil (alternatif koyarak değiştirme) sözü, hem kaldırma hem de getirme (isbat) anlamını içine almaktadır. Kaldırılan ise ya tilâvet ya da hükümdür. Hangisi olursa olsun, neticede bir kaldırma ve nesih söz konusudur.

Denirse ki:

Bununla kastedilen, indirilen şeyin kaldırılması değildir. Çünkü indirilen'in kaldırılması ve değiştirilmesi mümkün değildir. Aksine bununla kastedilen, indirmediği bir ayet yerine, başka bir ayet indirmek suretiyle ayetin yerini değiştirmektir. Böylece, indirilmeyen, indirilen ile değiştirilmiş olur.

Deriz ki:

Bu buz gibi bir zorlamadır. İndirilmeyen şey nasıl değiştirilmiş olabilir. Halbuki bedel, bir mübdel'e gerek duyar. Sonra, indirmenin başlangıcı hakkında tebdil ismi nasıl kullanılabilir! Bu, keyfilik ve zayıf akıllılıktır.

2) "**Yaptıkları bir zulüm sebebiyle, daha önce kendilerine helal kılınmış olan şeyleri Yahudilere haram kıldık**" {Nisâ, 4/160} ayeti.

Neshin, helal kılınmış olan şeyin haram kılınmasından başka ne anlamı vardır. "**Neshettiğimiz ... her bir ayetin yerine daha hayırlısını ya da dengini getiririz**" {Bakara, 2/106} ayeti de böyledir.

Burada tahsisin kastedilmiş olabileceği söylenecek olursa;

Deriz ki:

Biz tahsis ile nesih arasındaki farkları gösterdik. Artık, lafzı değiştirmek mümkün değildir. Üstelik tahsis, sözün anlamını açıklamaktan ibaret olup, kendi gibi veya kendinden daha iyi bir bedele ihtiyaç duymaz.

3) Şer'de kocasının ölümü sebebiyle karının bir yıl olan bekleme süresi, dört ay on gün ile neshedilmiş {Bkz. Bakara, 2/234}; "**İkili konuşmanız öncesinde bir sadaka takdim edin**" {Mücâdele, 58/12} ayeti gereğince, Hz. Peygamberle ikili konuşma (münâcât) öncesi, takdim edilen sadaka neshedilmiştir.

Yine, "**Yüzünü Mescid-i Haram'a çevir**" {Bakara, 2/144} ayetiyle, Beytu'l-Makdis'in kıble oluşu hükmü neshedilmiş ve Ka'be kıble yapılmıştır. Kısaca, ümmet nesh lafzının Şer'de kullanıldığında icmâ etmiştir.

Denirse ki:

Neshin anlamı, Levh-i mahfuzda olanın, resullerin ve nebilerin sahifelerine aynen geçirilmesidir (istinsah). Çünkü nesih, bir kitabı istinsah ve aktarma anlamına gelmektedir.

Deriz ki:

Öyleyse, tıpkı, bizden önceki şeriatler gibi, bizim şeriatimiz de nesh edilmiştir. Böyle demek ise ittifakla küfürdür. Üstelik bizim, bir kıbleden diğerine, bir sayıdan (iddet) diğerine nakledildiğimiz bellidir. Bu da, kesinlikle değiştirme, tebdil ve kaldırmadır.

3. Neshin Hakikatinin İncelenmesinden doğan bazı meseleler

Bu kısımda, neshin özünden kaynaklanan bazı meselelere yer verilecek olup, bu meseleler altı tanedir.

Mesele: (Emrin, imtisalden önce neshedilmesi)

Bize göre, Mutezile'nin aksine, emrin, imtisale imkan bulmadan önce neshedilmesi caizdir ve şu şekilde olur: Şârî, Ramazan ayında, 'bu sene haccedin' deyip, daha sonra, Arefe gününden önce 'Haccetmeyin, sizden hac emrini neshettim' diyebilir. Veya, 'çocuğunu kurban et' deyip, sebeplerin hazırlanmasından sonra ve kesimden önce, 'kesme! Ben bu emri senden neshettim' diyebilir. Çünkü bize göre nesh, emrin yani emrin hükmünün ve medlûlünün kaldırılması olup, tahsisten farklı olarak mensuhun emir lafzından hariç tutulduğunu açıklamak değildir. 'Sonsuza kadar namaz kılın' deyip, bir sene sonra namazın vücubunu gelecek açısından neshedebilir. Bu, ilk lafızla bütün zamanlara delaletin kastedilmediği anlamına gelmeyip, aksine, lafzın hükmünün bir müddet devamdan sonra

kesilmesi anlamına gelir. Zira, bu hükmün devamı neshin olmaması şartına bağlıdır. Neshedilmeme şartını taşıyan her emir, sanki şöyle denilmiş gibi olur: 'Yasaklamadığım ve neshetmediğim sürece, ebediyyen namaz kılınız'. Böyle olunca, arefe gününden önce haccın neshedilmesi, ifadan önce kurban etmenin neshedilmesi makul karşılanabilir. Çünkü, eda imkanı bulmazdan (temekkün) evvel emir, her ne kadar temekkün şartına bağlı bir emir olsa da, hasıl olmuştur. Çünkü, şartlı emir de sabittir. Bu yüzden, emredilen kişi (emre muhatap olan kişi), imtisale imkan bulmadan önce de o emire muhatap olduğunu bilir. İşte Mutezile bu hususu anlayamadığı için, şartlı emrin sübutunu inkar etmiştir. Bu görüşün tutarsızlığı emir konusunda açıklanacak.

Bu görüşün tutarsızlığını gösteren delillerden ilk akla geleni şudur: Namaz kılan biri farza niyet ediyor. Emre imtisal namazın başındadır. Halbuki bu kişi, belki de namaz esnasında ve namazı eda etmeden önce ölecektir. Şayet bu durumda ölecek olsa, onun emre muhatap olmadığı anlamı çıkmaz. Aksine biz diyoruz ki, bu kişi bir şartla mukayyet bir emire muhataptır. Şartla kayıtlı bir emir, [I. 113] bu şart gerçekleşsin gerçekleşmesin, halihazırda sabittir. Onlar (Mutezile) der ki; şart gerçekleşmediği zaman, biz emrin aslen olmadığını ve emrin vücubunu tevehhüm ediyor olduğumuzu biliriz; ve akabinde, emrin mevcut olmadığı ortaaya çıkar. Bu mesele bir önceki meselenin bir dalıdır. Bu yüzden Mutezile, yapma imkanı bulmazdan önce neshi imkansız görmüş ve şöyle demiştir: Bu anlayış, bir şeyin aynı anda ve aynı yönden hem emredilmiş hem yasaklanmış, hem güzel hem çirkin ve hem maslahat hem mefsedet olması sonucuna götürür. Biz, güzel ve çirkin'e, salah ve fesad'a ilişkin şeylerin hepsinin batıl olduğunu gösterdik. Bununla birlikte, Mutezilenin cevaplanması gereken iki anlayışı (meslek) daha vardır.

Birincisi; bir şey, aynı zamanda ve aynı yönden nasıl hem yasaklanmış hem emredilmiş olabilir! şeklindeki itirazlarıdır.

Buna iki şekilde cevap verilebilir:

a) Biz bu şeyin, emredildiği yönden yasaklanmış olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine, bu şey, bir yönden emredilmiş, başka bir yönden yasaklanmıştır. Msl. Abdestsizlik durumunda namaz yasaklanmış, abdestle birlikte emredilmiştir; yine, puta secde etmek yasaklanmış, Allah'a secde etmek emredilmiştir. Görüldüğü gibi, emir ve yasağın yönleri ayrıdır. Mutezile, bu iki yönün farklılığının nasıl olduğu hususunda ihtilaf etmiştir.

Birkısmı, 'Bu ikisi emrin bekası şartıyla, emredilmiş; emrin zevali durumunda ise nehyedilmiştir. Bu ikisi ayrı iki durumdur' demiştir.

Birkısmı da, 'emrin bekası' lafzı yerine, 'nehyin kalkması' veya 'engellemenin (men') olmaması' lafzını koymuşlardır. Fakat mana yukarıdaki görüşle hemen hemen aynıdır.

Bir kısmı ise 'Bu kişi, yapmayı veya azmetmeyi ihtiyar etmesi şartıyla, belirli bir vakitte yapmakla emredilmiştir. Eğer yapmayı ihtiyar etmediği biliniyor ise bu takdirde, yapmaktan nehyolunmuştur' diyerek, bunun Allah Teâlâ'nın ilminde husule gelmesini bu nesh şartına bağlamışlardır.

Bir kısmı, emir maslahat olduğu için bir vakitte emreder, sonra durum değişir ve yasak, maslahat haline gelir. Allah bunun vacip kılınmasının, emrin devam durumunda maslahat olduğunu bildiği için emretmiştir. Fakat nehiyden sonra, maslahat olmaktan çıkar.

Bir kısmı ise, Allah bunu, durumun değişeceğini bilerek, eğer yapma hususundaki maslahat baki kalırsa, mükellef bunu yapmaya azmetsin diye emretmiştir.

Bu görüşler, birbirine yakın olup hepsi de zayıftır. Çünkü şartın, gerçekleşmesi de gerçekleşmemesi de tasavvur olunabilir. Zaten gerekli olan şeyin şart kılınmasının bir anlamı yoktur. Memur, ancak emir devam ediyorsa ve nehiy yoksa memur olabilir. Nasıl olur da (Allah), 'yasaklamamam şartıyla, sana emrediyorum' diyebilir. Bu söz, 'sana emretmem şartıyla emrediyorum', 'emrin emredilene ilişkin olması şartıyla emrediyorum', 'emredilen fiilin hâdis veya araz olması şartıyla emrediyorum' gibi zaten olması gereken şeyleri söylemek gibidir. Bu tür şeyler, şart olmaya uygun değildir. Bu, abdestsiz namaz kılmak veya puta secde etmek gibidir. Bunun bölünmesi söz konusu olabilir. Bu cevap yöntemini benimseyen kişinin söyleyeceği en uygun söz şudur: 'Bir şeyin vaktinden önce emredilmesi durumunda, bu emrin, söz konusu vakte kadar memur hakkında baki kalması mümkündür. Ve vakti gelmeden önce hükmünün izale edilmesi de mümkündür. Bu itibarla bunun hükmünün bekasının, emir hususunda şart kılınması da caizdir. Şöyle denilir: Eğer bu emrimin hükmü yasaklama sebebiyle izale edilmiyorsa, sana emrettiğim şeyi yap. Eğer o şey yasaklanırsa, emrin hükmü kalkmış olur. Bu, bir şeyin, emredildiği yönden yasaklandığı anlamına gelmez. [I, 114]

b).Biz farklı bir açıklama biçimi getirmeyi gerekli görmüyoruz. Fakat ' bir açıdan yapmanı emrettiğimiz şeyi, aynı açıdan yapmanı yasaklıyoruz' denmesinin mümkün olduğunu söylemekle yetiniyoruz. Bunda bir imkansızlık söz konusu değildir. Zira emredilen şey, bizzat veya emredilmesinden önce taşıdığı bir vasıf sebebiyle güzel değildir ki, bir çelişki söz konusu olsun. Yine emredilen şey, irade edilmiş değildir ki irade edilen ve kerih görülen olması tenakuz teşkil etsin. Tüm bunlar, Mutezilenin temel prensiplerinden (usul) olup, biz bunların geçersizliğini gösterdik.

Denirse ki:

Allah, ilerde yasaklayacağını biliyorsa, işlerin sonucunu (avâkıbu'l-umûr) bilmesi sebebiyle, ortadan kalkacağını bildiği bir şeyi emretmesinin ne anlamı vardır!

Deriz ki:

Eğer, bu işin (emrin) sonucu, emredilen açısından biliniyor ise, böyle bir şey sahih olamaz. Ancak, işin sonucu emreden açısından malum, fakat emredilen açısından meçhul ise, böyle bir emir caizdir. Çünkü bu suretle, emredilen kişinin imtihan edilmesi amaçlanmış olabilir. Eğer emri yerine getirmeye karar verip, bu işi yapmaya hazırlanırsa, bu sebeple sevap kazanır; azmetmez ve hazırlanmaz ise cezaya (ikab) maruz kalır. Belki de bunda bir lütuf ve maslahat vardır. -Bu konunun açıklaması emir bahsinde gelecek-.

İşlerin sonucunu şarta bağlı olarak bilen kişinin va'dini caiz gördükleri ve 'Allah Teâlâ, fısk ve riddet gibi taatı boşa çıkaracak bir şey olmaması şartıyla, taata karşılık sevap vermeyi vaad etmiştir; yine, masiyeti örtecek bir tevbe olmaması şartıyla, masiyete ikap vereceğini vaad etmiştir' dedikleri halde Mutezile'nin, şartlı emrin (şarta bağlı emrin) sübutunu inkar etmelerine şaşmak gerekir.

Allah, kimin dinden dönme (riddet), kimin tevbe üzere öleceğini bilip, bunu vaadine şart koştuğuna göre, emrini ve yasağını da bir şarta bağlaması imkansız değildir ve bu şart koşma, işin sonucunu bilemeyen kula izafetle olmaktadır. Allah, kişinin boşa çıkarıp çıkarmayacağını bildiği halde, ona şöyle demiş oluyor: 'Dinden dönme sebebiyle boşa çıkarmazsan, taatine karşılık sana sevap vereceğim'. İşte, Allah'ın 'Hayatta kalman ve güç yetirmen şartıyla ve neshetmemem şartıyla, sana emrediyorum' demesi de bunun gibidir.

İkincisi: yapma imkanı bulmazdan (temekkün) önce neshin imkansızlığıdır.

Mutezilenin 'Size göre, emir ve nehiy Allah Teâlâ'nın kadîm kelamıdır. Aynı söz, nasıl olur da, bir şeyi aynı anda hem emretmiş hem yasaklamış olabilir; daha doğrusu nâsih de mensuh da Allah Teâlâ'nın kelamı olduğu halde aynı söz, nasıl olur da hem 'kaldıran', hem de 'kaldırılan' olur' şeklindeki sözlerine karşılık olarak şunları söyleriz:

Burada iki probleme işaret edilmektedir. Bunlardan birincisi, Allah Teâlâ'nın kelamının tekliği (ittihad) keyfiyetidir ki, bu husus söz konusu meseleye münhasır olmayıp, bize göre, onların, 'Alimlik (biliyor olmak), bir tek durum olduğu halde, sonsuz derecedeki detayları bilmek, bu tek durumun içerisinde yer almaktadır' sözleri gibidir. Bu problemin çözümü kelam ilmindedir.

İkincisi ise, Allah'ın kelamının bir (vâhid) olmasıdır ki, bu da bir şeyi emretmek ve yasaklamaktır.

Şayet mükellef, tek defada bu durumu biliyorsa vücuba kanaat getirmesi ve onu ifa etmeye azmetmesi tasavvur olunamaz. Çünkü mükellefin böyle yapması, bunun aksini yapmasından yani tahrime kanaat getirip, yapmamaya azmetmesinden daha evla değildir.

Öyleyse diyoruz ki: Allah Teâlâ'nın kelamı, haddi zatında bir olup, bir şeye izafetle 'emir', başka bir şeye izafetle 'haber'dir. Ancak bu söz ile imtihanın

tasavvur edilebilmesi için, mükellefin bu ikisini iki ayrı zamanda işitmiş olması gerekir. Bunun içindir ki, biz nesihte 'zaman bakımından sonralık'ı (terâhî) şart koştuk. Şayet mükellef bu iki şeyi aynı anda işitecek olursa, bu (imtihan) caiz olmaz. Ancak Cibril mükellef olmadığı için bunu aynı anda işitmesi ve daha sonra, [I, 115] bunu peygambere, eğer peygamber de bu teklif altına giriyorsa, iki ayrı zamanda; yok eğer peygamber bununla mükellef değilse, aynı anda tebliğ eder fakat, peygamber bunu ümmete iki ayrı zamanda tebliğ etmekle emrolunur. Nitekim ümmete barışı (müsâleme) ve kafirlerle savaşı terketmeyi mutlak olarak emretmiştir. Aynı şekilde, her namazda Beyt-i Makdis'e yönelmeyi mutlak olarak emretmiş, daha sonra bunu yasaklayarak, mutlak emrin hükmünü onlardan kaldırmıştır. Bu durum, mutlak akdin hükmünün fesih sebebiyle kaldırılması gibidir.

Bazı arkadaşlarımız derler ki; emir, emredilene ulaşmadıkça emir olmaz. Buna göre, aynı anda emir ve nehiy söz konusu olmamakta, aksine bir zamanda emir diğer bir zamanda nehiy söz konusu olmaktadır. Bu yaklaşım, Mutezilenin ileri sürdüğü çelişkiyi tamamen ortadan kaldırmaktadır.

Temekkünden önce emrin neshedilmesinin caiz olduğuna, Sem' cihetinden kesin delil ise, İbrahim (a.s) kıssasıdır. Çocuğunu kurban etmesi şeklindeki emir, henüz İbrahim'in kesme işini yapmasından önce neshedilmiştir. Ayet şudur: "**Biz İbrahimi, içinde bulunduğu bu sıkıntılı durumdan, ona büyük bir kurban vermek suretiyle kurtardık**" {Sâffât, 37/107}. İbrahim, bir şeyi yapmakla emrolunmuş, o emre uyma ve teşebbüs hususunda kusurlu davranmamış, fakat o emri yerine getirmesinden önce, emir neshedilmiştir.

Bu durum, Kaderîlere[4] epeyce müşkil gelmiş, bu ayetin tevilinde zorlamalara başvurmuşlar ve bir kaç gruba ayrılmışlardır. Bu müşkil durumdan kurtulmak için başvurdukları teviller şunlardır:

a) Bu emir değil, rüyadır.

b) Bu emirdir, fakat bu emirle İbrahim'in bu karara sabır gösterme hususunda gönlünün sınanması amacıyla, sadece 'yapmaya karar vermekle mükellef tutulması' kastedilmiştir. Bu bakımdan, kesme işi emredilmiş değildir.

c) Aslında emir neshedilmemiş, fakat Allah, İbrahim'in oğlunun boynunu bakır veya demire dönüştürdüğü için, boyun kesilmemiş ve kesme bu durumda imkansız hale geldiği için teklif kalkmıştır.

d) Tartışma emrolunanın ne olduğu hakkındadır. Yani yapılması emredilen şey, gerçekten kesme değil, alını yere koymak ve bıçağı sürtmektir.

e) Neshin inkarı; yani burada bir nesih olayı yoktur; İbrahim emre imtisal ederek oğlunu kesiyor, fakat kesilen yer hemen iyileşiyordu.

Bu tevile katılanlar, İsmail'in kesilmiş olmadığında ittifak etmişler, fakat

4. Kaderiyye; Mutezile ekolünün diğer bir lakabı olup, kul, kendini fiilini yaratmaya kadirdir dedikleri için bu lakapla da anılmışlardır

Ibrahim'in kesmiş olduğunda ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı, Ibrahim, kesin olarak kesmiştir, fakat kestiği yer hemen iyileştiği için İsmail kesilmiş değildir derken, birkısmı İbrahim kesmiştir fakat bu kesme hiçbir sonucu olmayan bir kesmedir demişlerdir. Bu yorumların hepsi de zorlama ve tekellüftür.

Birinci yorumun -bunun bir emir olmayıp, rüya olduğu şeklindeki yorumun-tenkidi:

Peygamberlerin rüyası, nübüvvetten bir parçadır. Onlar, Allah'ın emrini rüya yoluyla bilebilirler. Nitekim, bir çok peygamberin peygamberliği, mücerred rüya iledir. Hz. İbrahim'in emri anlamış olduğuna da, oğlunun **'emrolunduğun şeyi yap'** şeklindeki sözü delalet etmektedir. Şayet İbrahim emrolunmamış olsaydı, oğlunun sözü yalan olurdu. Yine şayet İbrahim emrolunmamış olsaydı, asılsız bir rüya sebebiyle, kesme ve alnı yere yatırmanın kastedilmesi caiz olmazdı. Diğer yandan Allah, bu durumu (oğlunu kurban etme işini) **"apaçık bir bela** (imtihan)" olarak adlandırmaktadır. Eğer bu bir emir olmayıp, sadece rüyadan ibaret olsaydı, rüyada imtihanın ve bu beladan kurtarışın (fida) ne anlamı kalacaktı!

İkinci yorumun -İbrahim fiilen kesmekle değil, imtihan olarak kesmeye azmetmekle emrolunmuştur şeklindeki yorumun- tenkidi:

Bu yorum da imkansızdır. Çünkü gaybı bilen Allah (allâmu'l-ğuyûb), denemeye (ihtibar) gerek duymaz. Üstelik deneme ancak vacip kılmakla (îcâb) hasıl olur. Eğer ortada bir îcâb yoksa, deneme de yok demektir. Onların, 'vâcip olan azmetmedir' sözleri de muhaldir. Çünkü, vâcip olmayan bir şeye azmetmek caiz değildir. Aksine azim, azmedilene tâbidir. Azmedilen şeyin vacip olduğuna kanaat getirilmedikçe, azim de vâcip olmaz. Şayet azmedilen şey vacip olmasaydı, her halde İbrahim bunu bilmeye Kaderîlerden daha layık olurdu. Halbuki İbrahim, **"Ben, rüyada, seni kurban ettiğimi gördüm"** demiş, oğlu da **"Emrolunduğun şeyi yap"** {Saffât, 37/102} yani 'beni kes' demiştir. Üstelik ayette geçen **"ve İbrahim onu alnı üzerine yatırdı"** {Sâffât, 37/103} sözü, azmetmeyi değil, doğrudan doğruya kesme işini göstermektedir.

[I. 116] Üçüncü yorumun -emredilen, mücerred yere yatırmaktır şeklindeki yorumun- tenkidi:

Bu yorum da imkansızdır. Çünkü, mücerred yere yatırmak, kesme olarak adlandırılamayacağı gibi, bir belâ olarak da adlandırılamaz ve imtisalden sonra, fidye (bedel) mukabili kurtarmaya da gerek duymaz.

Dördüncü yorumun -İbrahim kesti, fakat yara iyileşti şeklindeki yorumun- tenkidi:

Bu durum, imkansızdır. Çünkü eğer iyileşme gerçekleştiyse, fidyeye ne gerek vardır. Diğer yandan, bu husus şayet doğru olsaydı, yaygınlık kazanırdı ve Allah'ın açık ayetlerinden biri olurdu. Halbuki kesinlikle böyle bir şey nakledilmemiştir. Bu, Kaderîlerin uydurmasıdır.

Bu durumun (kesme-iyileşme) gerçekleştiğini isbat sadedinde Allah İbrahime "**Rüyayı doğruladın**" dememiş midir! denilirse, buna karşılık olarak deriz ki, bu sözün anlamı şudur: "sen rüyayı tasdik eden birinin yapacağı gibi davrandın". Tasdik (doğrulama) ise, gerçekleştirme'den (tahkik) ve yapma'dan (amel) başka bir şeydir.

Beşinci yorumun -bu olayda neshin bulunmadığı şeklindeki yorumun- tenkidi:

Bu yorum, kendi usûllerine (prensiplerine) göre zaten sahih değildir. Çünkü, onlara göre şartlı emir (bir şartın gerçekleşmesine bağlı olan emir) sabit değildir. Allah, İsmail'in boynunu demire döndüreceğini biliyor ise, imkansızlığını bildiği bir şeyi emretmiş olamaz ve buna bağlı olarak da, bir fidyeye ihtiyaç duymaz ve bu iş İbrahim hakkında bir belâ (imtihan) olmaz.

Mesele: (İbadetin birkısmının (ba'z), şartının veya bir sünnetinin neshedilmesi durumunda ibadetin hükmü)

Dört rek'atli namazın iki rekatının düşürülmesi veya abdest şartının düşürülmesinde olduğu gibi, ibadetin bir kısmı veya şartı ya da sünnetlerinden biri neshedilecek olursa,

a) Kimi alimlere göre, bu durum, ibadetin aslının değil bir kısmının neshedilmesi anlamına gelir.

b) Kimi alimlere göre, ibadetin aslının neshedilmesi anlamına gelir.

c) Kimi alimlere göre ise, şartın neshedilmesi ibadetin aslının neshedilmesi anlamına gelmez. Fakat ibadetin bir kısmının neshedilmesi, ibadetin aslının neshedilmesi demektir. Bunlar, şartın, bir kısım olarak isimlendirilmesine müsamaha etmemişlerdir. Fakat bunlardan bazıları, şartı da 'birkısım' kapsamına almışlardır.

Bu meselenin gerçek yüzüyle ortaya konulması bize göre şöyledir: Eğer dört rekat namaz vacib kılınıp, sonra iki rekate indirilmişse, bu durum ibadetin aslının neshedildiğini gösterir. Çünkü neshin hakikati, kaldırma ve değiştirmedir (tebdil). Dört rekat namazın hükmü vacib idi; bunun vücubu neshedildi; bunun yerine ikame edilen iki rekat namaz ise, ilk dört rekatin bir kısmı değil, başka bir ibadettir. Zira, şayet ilk dört rekatın bir kısmı olsaydı, sabah namazını dört rekat

olarak kılan kişi, -tıpkı, iki selam ile namaz kılması ve bir dirhem ödemesi vacip olan kişinin iki dirhem tasadduk etmesinde olduğu gibi - hem vâcibi hem de bir fazlalığı (ziyade) yerine getirmiş olurdu.

Denirse ki:

Dört rekat, tek rek'ate irca edildiğinde, bu tek rekatin hükmü, borcu düşürücü (müczie) olmamak iken, şu anda borcu düşürücü olmuştur. Bu durum, dört rekatin neshi yanında başka bir nesih midir?

Deriz ki:

Bir rekatin borcu düşürücü olmamasının anlamı, bu tek rekatin varlığı ile yokluğu arasında fark olmamasıdır. Bu, şer'î bir hüküm olmayıp, aslî-aklî bir hükümdür. Nesih ise, Şer' ile sabit olanı kaldırmaktır. Nesh lafzı ile, yalnızca kaldırma kastediliyorsa, kaldırılanı nazar-ı itibare almaksızın bu (kaldırma) nasıl olacaktır! Bu nesihtir. Fakat biz neshin tanımında bunun aksini açıkladık. Diğer yandan eğer abdest düşürülecek olursa, abdestin vücubu neshedilmiş, fakat namaz vacib olarak kalmış olur. Gerçi abdestsiz namazın hükmü, ifa edilmiş sayılmamaktır (adem-i iczâ); halbuki şu anda iczâ edici hale gelmiştir. Fakat bu, şer'î bir hükmün değiştirilmesi değil, aslî bir hükmün değiştirilmesidir. Abdestsiz namaz iczâ edici değildir; çünkü böyle bir namaz şer'an emredilmiş değildir.

Denirse ki:

Namazın sıhhati, abdeste bağımlı (müteallik) iken bu bağımlılık neshedilmiş oluyor; dolayısıyla bu nesih, doğrudan ve bizzat ibadete ilişkin bir nesih olmaktadır. Çünkü tıpkı üçün dörtten başka olması gibi, abdestli namaz da, abdestsiz namazdan başkadır. Durum bu olunca bu nesih işlemi, (abdestli) namazın neshi, abdestsiz namazın vâcip kılınması olsun!

[I. 117]

Deriz ki:

Bu noktadan hareketle kimileri, ibadetin şartının neshini, ibadetin bir kısmının neshi olarak tahayyül ettiler. Şüphe yok ki, şayet abdestsizlik durumunda namaz kılma vacip kılınmış olsaydı, bu işlem, namazın abdestli olarak kılınmasının vacipliği hükmünü neshetmiş olurdu ve bu başka bir ibadet olmuş olurdu. Fakat namaz gerek abdestli gerekse abdestsiz olarak tecviz edildiğine göre, aslî hüküm üzere kalması yüzünden abdestsiz namaz, iczâ edici değildir. Zira, böyle bir namaz emredilmemiştir. Şu anda ise, iczâ edici bir hale gelmiş ve aslî hüküm kalkmıştır.

Namazın sıhhati ve bunun abdeste bağlı oluşuna gelince; bu bağlılık ilişkisinin neshedilmesi, ibadetin neshedilmesi veya sıhhatın taallukunun ve şartıyet anlamının neshedilmesi anlamına gelir. Bu, tartışmaya açık bir konudur. Bu aslında basit bir meseledir ve pek bir yararı da yoktur. İbadetin, imamın sağında durmak ve başı örtmek gibi kendisine iczâ'ın taalluk etmediği sünnetlerinden biri neshedilirse, bu kesinlikle, ibadetin neshini gündeme getirmez.

Buna göre, ibadetin miktarını bölüp bir kısmını çıkarmak (teb'îz), ibadetin aslını neshetme anlamına gelir; ibadetin sünnetini bölmek ise, kesinlikle ibadetin neshi anlamına gelmez. İbadetin şartını bölmenin, nesih olup olmayacağı, tartışmaya açık bir konudur. Derinlemesine düşünüldüğünde, bunun da, ibadetin mikdarını bölme olarak değerlendirilmesinin daha uygun olduğu görülür.

Mesele: (Nass üzerine ziyade)

Nass üzerine ziyade, kimilerine göre nesih, kimilerine göre ise nesih değildir. Bizce tercihe şayan olan, meselenin ayrıntılarına girerek bir kanaat serdetmektir. Bunun için öncelikle, ziyadenin, kendine ziyade yapılana (mezîdun aleyh) olan ilişkisine bakılmalıdır. Bu ilişki üç mertebede olur.

Birinci mertebe; ziyadenin, ziyade yapılanla bir ilişkisinin olmadığının bilinmesidir. Msl. Namaz ve oruç vacip kılındıktan sonra zekat ve haccın vacip kılınması, ziyade yapılanın hükmünü değiştirmez. Zira, ziyade yapılanın vücubu ve iczâı aynen kalmaktadır. Nesih ise, kaldırma ve tebdil olup, burada kalkan bir şey yoktur.

İkinci mertebe; birinci mertebeden daha uzak olup, ziyadenin ziyade yapılana taaddüt (çoğalma) ve ayrılmayı kaldıracak bir bütünleşme ile bitişmesidir. Msl. Şayet sabah namazına iki rekat ziyade yapılsa, eğer iki rekatin hükmü sıhhat ve iczâ ise, bu bir nesih olup, bunun sonucunda ilk iki rekatin hükmü kalkar. Gerçi dört rekat, önceden vacip olmadığı halde, vacip kılınması yeni ise de bu nesih değildir. Zira, kaldırılmış olan şer'î hüküm değil aslî hükümdür.

Denirse ki:

Dört rekat, hem iki rekati hem de bir ziyadeyi kapsamaktadır. Dolayısıyla ilk iki rekat kalkmış olmayıp mevcuttur ve ona iki rekat daha ilave edilmiştir.

Deriz ki:

Nesih, hükmün konusunu değil, hükmü kaldırmaktan ibarettir. İlk iki rekatin hükmü sıhhat ve iczâ iken, bu hüküm kaldırılmıştır. Üstelik biz, dört'ün, üç artı ziyade olmayıp, başka bir nevi olduğunu açıklamıştık. Eğer dört; üç ve ziyade olsaydı, beş de dört ve ziyade olurdu. Beş ifa edildiğinde de, bunun iczâ etmesi gerekirdi. Halbuki bu kanaate sahip olan hiç kimse yoktur.

Üçüncü mertebe; ilk iki mertebe arasında olup, kazf[5] cezasında seksen celdeye, yirmi celde daha eklemektir. Bu ziyadenin ayrılması, orucun namazdan ayrılması gibi olmadığı gibi, bitişmesi de rekatlerin bitişmesi gibi değildir.

5. Bir kimseye, onu zina töhmeti altında bırakacak bir söz söylemektir. Bu ithamını dört şahitle ispatlayamadığı takdirde, bu isnadın iftira olduğu ortaya çıkmış olur ve ayetin hükmüne göre, bu kişiye seksen celd vurulur. İlgili ayet şudur: 'Muhsan kadınlara zina isnadında bulunup, dört şahit getiremeyenlere seksen celd vurun ve onların şahitliklerini artık ebediyyen kabul etmeyin, onlar fasıktır; daha sonra tevbe edip durumlarını düzeltenler müstesna'... {Nûr, 24/4}

Ebû Hanîfe, bu şekilde ziyadenin nesh olduğu görüşündedir. Bu görüş sahih olmayıp, ayrılabilen'e (munfasıl) daha çok benzer. Çünkü, seksenin vucub ve iczaı, kendi nefsinden nefyedilmiş (seksen, artık bizatihi vacib ve icza edici olmaktan çıkarılmış) ve o seksene ziyade yapılması vacip olmuştur. Yüz; seksen ve ziyadedir. Bunun içindir ki, namazdaki durumun aksine, ziyade ile birlikte seksenin icza edicilik hükmü kalkmamıştır.

[I. 118] Bu meselenin faydası şu noktada ortaya çıkar:

Sürgün cezasının, haberi-i vahidle isbatı bize göre caizdir. Hanefilere göre haber-i vahidle sürgün cezası isbât edilemez. Çünkü Kur'an, haber-i vahidle nesh edilemez.[6]

Denirse ki: Seksen tam bir hadd idi; tamlık vasfının neshedilmesi, kuşkusuz, onun hükmünü kaldırmaktır.

Deriz ki: Evet bu bir kaldırmadır, fakat bu amaçlanmış şer'î bir hüküm değildir. Aslında amaçlanan, bunun varlığı ve iczaıdır, ki bu da zaten olduğu gibi kalmıştır. Şayet birisi bunun amaçlanmış şer'î bir hüküm olduğunu isbat ederse, artık bunun haber-i vahidle neshi mümkün olmaz ve bu durum tıpkı, Şer'in sadece namazı vacib kılması gibi olur. Kim bunu yaparsa (namaz kılarsa), Allah Teala'nın kendisine vacip kıldığı şeyi tam olarak eda etmiş olur. Orucu da vacip kılsa, bu durumda, namaz artık vacibin tamamı olmaktan çıkar, fakat bu, amaçlanmış bir hüküm değildir.

Denirse ki:

Seksen üzerine yapılan ziyade, seksene hasretmenin vücubunu nesih demektir. Çünkü, seksenin vacip kılınması ziyadeye manidir.

Deriz ki:

Ziyade'ye mâni oluş, mantuk yoluyla değil mefhum yoluyladır. Ki, mefhumu onlar zaten benimsemiyorlar, biz de, burada, benimsemiyoruz. Diğer taraftan, mefhumun kaldırılması, umumun tahsisi gibi olup lafzın muktezasının bir bölümünü kaldırmaktır ve bunun haber-i vahidle yapılması câizdir.

Ayrıca, şayet mefhumun hükmünün vârid olup istikrar kazandığı ve bundan sonra sürgün hükmünün vârid olduğu sâbit olsaydı, bu iddia ancak o zaman bir anlam ifade ederdi. Halbuki bunun bilinmesi pek mümkün değildir. Doğrusu, (sürgün hükmünün) mefhuma bitişik olarak veya çok yakın olarak ve mefhumun düşürüldüğünü beyan amacıyla vârid olmasıdır.

---

6. Burada, 'Zina eden kadın ve erkekten her birine yüzer celd vurun' ayetine, Hz. Peygamberin, zina edenlerin bakire/bekar olmaları durumunda bu yüz celd'e, sürgün cezasını eklemesi konusu tartışılmaktadır. Hanefiler, bu eklemenin, ayetin hükmünü nesih anlamına geleceği görüşündedir. Haber-i vahidle Kur'an'ın neshini caiz görmediklerinden sürgün uygulamasını kabul etmezler.

Denirse ki:

(Nur, 24/4 ayetinde geçen) Fasıklık'a nisbet etme (tefsîk) ve şehadetin reddi, 'seksen' sayısına ilişkindir; eğer bu sayıya ziyâde yapılırsa, bu ilişki kalkmış olur.

Deriz ki:

Tefsîk ve şehâdetin reddi, hadd cezasına değil, kazf işine müteallıktir. Bunu teslim etsek bile, doğrudan amaçlanan bir hüküm değil, hadde tabi bir hüküm olur ve ölüm iddetinde dört ay on günlük sürenin bitiminden sonra nikahın helal olması gibi olur. Şer'in iddet hususundaki, bir yıldan dört ay on güne çevirilmesi şeklindeki tasarrufu, nikahın mübahlığı hususunda bir tasarruf olmayıp, bizzat iddet hakkında bir tasarruftur. Nikah da buna tâbidir.

Denirse ki:

Şayet önce namaz mutlak olarak emredilse, daha sonra abdest şartı ziyade edilse, bu nesih olur mu?

Deriz ki:

Evet, bu nesih olur. Çünkü ilk emrin hükmü abdestsiz namazın yeterli olduğudur (iczâ). Sonra abdestsiz namazın yeterliliği neshedilmiş ve abdestle birlikte namaz emredilmiştir.

Denirse ki:

Bu sözünüze göre, abdestsiz kişinin yaptığı tavafın yeterliliğini (iczâ) de kabul etmeniz lazım gelir. Çünkü, Allah Teâlâ; abdest şartını zikretmeksizin: "**Beyt-i atîki tavaf edin**" {Hac, 22/29} buyurmuştur. Şâfiî, Hz. Peygamber'in, "**Beyt'i (Ka'be) tavaf etmek, namazdır**"[7] sözünü esas almış ve abdestsiz tavafın tavaf olarak gerçekleşmeyeceğini söylemiştir. Hz. Peygamber'in bu sözü bir haber-i vâhiddir. Ebû Hanîfe ise bu haberin, abdestin vacip oluşunda bir etkisi olduğunu, fakat tavafın iptal ve iczâında -ki bunlar Kitab ile bilinmektedir-, bir etkisi olmadığını söylemiştir.

Deriz ki:

Şayet Kitab'da umum kasdı sabit olmuş ve gerek abdestli gerek abdestsiz olarak tavafın îczaını gerektirmişse, bu durumda taharetin (abdestin) şart koşulması kaldırma ve nesih olur ve nesih haber-i vahidle caiz değildir. Fakat, Allah Teâlâ'nın "Beyt-i Atik'i tavaf etsinler" sözünün, tavâfın aslını emretmiş olması ve tavafın şartlarının açıklamasının da Hz. Peygamber'e bırakılmış olması mümkündür. Bu suretle Hz. Peygamber'in sözü, nesih olmayıp, beyan ve umumun tahsisi olur. Zaten Hz. Peygamber'in sözü nass üzerine bir ziyade olmayıp, ondan bir eksiltmedir. Çünkü, nassın umumu tavafın, abdestli veya abdestsiz olarak eda edilebileceğini (iczâ) gerektirmekte, haber-i vâhid ise bu iki kısımdan birini

7. الطواف بالبيت صلاة
Neseî, 16/V, 222; Dârimî, Menâsik, 32

[I, 119] Kur'an lafzından hariç tutmaktadır. Böylece bu işlem nass üzerine ziyade değil, nassdan eksiltmedir.

Burada şöyle bir ihtimal de söz konusu olabilir; eğer umûm kesin olarak sâbit olmuş ve yerleşmiş ise bu hadisin işlevi, 'kaldırma' olur, eğer umûm sabit olmamışsa, 'beyan' olur. Hükmün, istikrar bulduğunu tahakküm yoluyla iddia etmek manasızdır.

Yukarıdaki ayet, "...**bir köleyi hürriyetine kavuşturmak**" {Mücadele, 58/3} ayetinin benzeridir. Bu ayet hem mü'min köleyi hem de mü'min olmayan köleyi kapsamaktadır. Dolayısıyla buradaki umumun tahsisi câizdir. Zirâ, ayetle sadece keffaretin aslı zikredilmek istenmiş olabilir. Bu takdirde ayet, keffaretin hiç bir kayıt ve şartına değinmeksizin sadece keffaretin aslını emretmiş olur. Şayet bu umum yerleşiklik kazansa, bu ayetin kıyas ve haber-i vâhidle neshi ve kaldırılması imkansız olur.

Denirse ki:

Mestler üzerine meshetme konusundaki görüşünüz nedir? Bu hüküm, ayakların yıkanmasını nesih anlamına gelir mi?

Deriz ki:

Mesh, ayakların yıkanmasının iczâ ve vücûbunu değil, fakat bu vücubun yeganeliğini (mudayyaklığını) ve muayyenliğini nesheder ve onu, iki vâcipten biri haline getirir. Böylesi bir neshin haber-i vâhidle sabit olması caizdir.

Denirse ki:

Kitab, ayakların yıkanmasını yegane (mudayyak) olarak vâcip kılmıştır.

Deriz ki:

Bu yeganelik (tazyik), abdestli olarak mest giymemiş kişi hakkında baki kalmış ve abdestli olarak mest giyen bu umumdan hariç tutulmuştur. Bunun süresi de,üç gün (yolcu için) veya bir gün ve bir gecedir (mukim için).

Denirse ki:

"**Erkeklerinizden iki şahit getirin**" {Bakara, 2/282}" ayeti, hükmün iki şahide göre sonuca bağlanmasını gerektirmektedir. Bu itibarla, ilgili haber-i vahide dayanılarak bir şahit ve yemin ile hüküm verilirse, hükmün (iki şahide) bağlanması hususu kaldırılmış olur ki, bu nesihtir.

Deriz ki:

Bu durum, nesih değildir. Çünkü ayet, yalnızca, iki şahidin hüccet olduğunu ve ikisinin sözüyle hüküm vermenin caiz olduğunu iktiza etmektedir. Yoksa ki bu ayetten, iki şahid dışında başka bir hüccetle hüküm verilemeyeceği şeklinde bir anlam çıkarılamaz. Aksine bu, ikrar ile hüküm vermek gibidir. Ayrıca bir hüccetin zikredilmesi, başka bir hüccetin varlığına engel teşkil etmez.

Onlar, âyetin zahirinin 'iki erkeğin şahitliğinden başka hüccet olmadığı' şeklinde olduğunu söylerler. Halbuki bu, mantukun zahiri değildir. Şayet olsa bile, mefhumun kaldırılması, lafzın muktezasının bir kısmını kaldırması demektir.

Bütün bunlar ise, mefhumun istikrar ve sebat bulduğunun 'şahit ve yemin' haberinin daha sonra vârid olduğunun kabul edilmesi durumundadır. Halbuki, işin böyle olduğu müsellem değildir.

Mesele: (Neshin alternatifli olması şart mıdır?)

Neshedilenin yerine başka bir bedelin getirilmesi, neshin şartlarından değildir.

Kimileri bedelsiz neshin imkansız olduğunu söylemişlerdir. Biz diyoruz ki; bedelsiz nesih, ya 'aklen' ya da 'sem'an' imkansız olmalıdır. Aklen imkansız değildir. Zira, şayet imkansız olsaydı, bu imkansızlık, ya şeklinden dolayı, ya da maslahat ve hikmete aykırılığından dolayı olurdu. Şekil yönünden imkansız değildir; zira, 'savaşı sana vacip kıldım ve savaşı senin hakkında neshederek seni daha önceki aslî hükme iâde ettim' diyebilir. Eğer onlar, bir bedel (alternatif) getirmeksizin neshin, sem'an imkansızlığını ileri sürüyorlarsa, bu bir tahakkümdür. Her ne kadar, kıble ve yakınlara vasiyyet, yerlerine birer bedel konularak neshedilmiş ise de, kurban etlerini saklama yasağı, Hz.Peygamber'le görüşme yapmak isteyenlerin, görüşmeden önce sadaka (bağış) yapmaları gibi hükümler, yerlerine başka bir hüküm getirilmeksizin neshedilmiştir. Neshin hakikatı, yalnızca 'kaldırma'dır. Allah Teâlâ'nın "**Biz neshettiğimiz veya unutturduğumuz bir ayetin yerine, daha iyisini, veya hiç değilse dengini getiririz**" {Bakara, 2/106} şeklinde sözünü gerekçe gösterirlerse, buna bir kaç yönden cevap verilebilir;

a) Bu ayet, umum sıygasına kail olanlara göre, her ne kadar bedelsiz neshin vukuuna mani ise de, cevazına mani değildir. Umum sıygasına kail olmayanlara göre ise, ayetten, neshin her yerde mutlaka yerine bir bedel getirilerek caiz olacağı sonucu lazım gelmeyip, aksine, kurban etleri ve görüşme öncesi sadaka örneklerinde görüldüğü gibi, mezkur ayetin tahsisi söz konusu olabilir. [I, 120]

b) Sonra ayetin zahirine göre Allah, bir ayetin kendisi gibi bir ayet ile neshedilmesinin, nâsihin ancak mensuhun kaldırıldığını ihtiva ediyor olmasını veya mensuhun kaldırılması yanında başka bir şeyi ihtiva ediyor olmasını kastetmiş olabilir. Bütün bunlar muhtemeldir.

Mesele: (Neshedici hükmün, daha hafif olması şart mıdır?)

Kimi alimlere göre nesih, ancak yerine daha hafif bir hüküm getirilerek yapılabilir; nâsihin daha ağır bir hüküm getirmesi caiz değildir.

Biz bu iddiayı öne sürenlere diyoruz ki; siz, daha ağır bir şey ile neshin caiz

olmadığını, aklen mi, şer'an mi biliyorsunuz?

Bir kere neshedici hükmün daha ağır olması, aklen imkansız değildir. Çünkü böyle bir şey bizzat imkansız olmadığı gibi ıstıslah sebebiyle de (maslahat açısından) imkansız değildir. Biz bunu (nesihte maslahat düşüncesini) kabul etmiyoruz. Kabul etsek bile; tıpkı maslahatın, teklifin başlamasında ve aslî hükmün kaldırılmasında olması gibi, burada da maslahatın, hükmün daha hafiften daha ağır olana doğru tedricen yükselmesinde olması niçin imkansız olsun!

Eğer Allah Teâlâ kullarına karşı raûf ve rahîmdir; zorlaştırmak O'na yaraşmaz denirse, deriz ki; bu anlayışa göre, teklifi başlatmak ve kullara hastalık, fakirlik ve türlü sıkıntılar vermek gibi işlerin de O'na yaraşmaması gerekirdi.

Eğer onlar, daha ağır bir şeyle neshin imkansızlığının, "**Allah size kolaylık diler, zorluk murad etmez**" {Bakara, 2/185} ve "**Allah sizin hakkınızda hafifletmeyi murad etti**" {Nisa, 4/28} gibi ayetlerden hareketle sem'an olduğunu ileri sürerlerse, deriz ki; bu takdire göre Allah'ın insanları, türlü yapıp etmelerini mübah kılarak kendi hallerine terketmesi gerekirdi. Çünkü bunda da kolaylık vardır. Diğer yandan, bu anlayışa göre, benzer (denk) bir şey ile neshin de olmaması gerekirdi. Çünkü kolaylık, bunda değil, ya hükmün bedelsiz olarak ya da daha hafif bir şey ile kaldırılmasındadır.

Onların gerekçe gösterdikleri ayetler ise, hafifletmenin ve kolaylığın kastedildiği özel durumlar hakkında gelmiştir ve bu hafifletmede, ağırlaştırma kastının engellenmesi söz konusu değildir.

Denirse ki: Ayette, "neshettiğimiz veya unutturduğumuz her ayetin yerine daha hayırlısını veya onun dengini getiririz" denilmektedir. Burada söz konusu edilen hayırlılık 'genel bir hayırlılık'tır. Hayır ise, bizim lehimize olan şeylerdir. Yoksa Kur'an bütünü itibariyle hayırdır. Bizim için hayırlı olan ise, bize daha hafif gelen şeylerdir.

Deriz ki:

Hayırın böyle algılanması doğru değildir. Aksine hayır (hayırlı) sevabı daha çok olan ve şu anda bize ağır gelse bile, sonuç açısından bizim için daha uygun olandır.

Denirse ki:

Bu, (yani neshin daha hafifle caiz olup, daha ağır ile caiz olmaması) aklen imkansız olmadığı gibi, sem'an da imkansız değildir. Şer'de daha ağır bir şey ile nesih mevcut değildir.

Deriz ki:

Bu iddia doğru değildir. Nitekim, sahabe önce savaşı terketmekle emrolunmuş, daha sonra ise, bir kişinin on kişiye karşı direnmesi dahi söz konusu edilerek savaşmakla emrolunmuşlardır. Aynı şekilde, başlangıçta oruç tutma ile

yemek yedirme (it'am) suretiyle fidye verme arasındaki muhayyerlik, orucun (tek alternatif olarak) tayini ile neshedilmiştir. Yine, şarap, mut'a nikahı ve ehlî eşekler önce serbest iken daha sonra haram kılınmıştır.

Yine korku sebebiyle namazın tehir edilmesi caiz iken, daha sonra, savaş esnasında namaz vacip kılınmıştır. Yine aşure orucu, Ramazan orucuyla neshedilmiştir. Yine bazılarının kanaatine göre namaz önceleri iki rekat iken, mukim kişiler hakkında dört rekat ile neshedilmiştir.

Mesele: (Kendisine nesih haberi ulaşmamış kişi hakkında nesih sözkonusu mudur?)

Kendisine haber ulaşmamış kişi hakkında neshin sözkonusu olup olmayacağı konusunda ihtilaf edilmiştir.

Kimi alimler, neshten habersiz olsa bile bu kişi hakkında neshin meydana geldiğini ileri sürmüş, kimileri de ona ulaşmayan bir şeyin onun hakkında nâsih olamıyacağını ileri sürmüşlerdir. Bizce tercihe şayan olan görüş şudur: Neshin, önceki hükmün kalkmasından ibaret bir 'hakikat'ı ve kazanın vücûbu ve önceki amelin artık icza edemiyeceği şeklinde bir de 'netice'si vardır. Buna göre neshin hakikatı, kendisine (nesih haberi) ulaşmamış kişi hakkında sabit olamaz. Şöyle ki; önce Beyt-i Makdis'e yönelme emredilse, daha sonra bu hüküm Mekke'de neshedilse, nesih esnasında Yemen'de bulunan kişi hakkında önceki hüküm geçerlidir ve bu kişi önceki emre uymakla mükelleftir. Bu hükmün mensuh olduğu açığa çıksa bile, önceki emri terkederse âsî olur ve Ka'be'ye yönelmesi gerekmez, [I, 121] hatta Ka'be'ye yönelirse asi olur. Bu mesele pek tartışma götürmez.

Nesh bilindiğinde namazın kaza edilmesinin gerekip gerekmeyeceği ise nass veya kıyastan bir delil ile bilinir. Bazan, edâ vâcip olmadığı durumlarda kaza vacip olabilir. Msl. hayızlı kadının durumu böyledir. Hayızlı kadın, bu halde iken oruç tutsa âsî olur, halbuki orucu kaza etmesi vâciptir. Aynı şekilde, şöyle de denebilir; eda vaktinde Kabe'ye yönelse âsî olur, fakat kaza ederken Kabe'ye yönelmesi ise vâciptir. Uyuyan ve bayılanın durumu da böyledir. Bunlar uyku ve baygınlık durumunda iken kendilerine vacip olmayan şeyi, -çünkü anlamayan, muhatap tutulamaz- uyandıkları ve ayıldıkları zaman kaza etmek durumundadır.

Denirse ki:

Bu kimse neshi öğrendiği zaman, eski kıbleyi nesih sebebiyle mi yoksa bu neshi bilmesi sebebiyle mi terkedecektir? Bilmenin bunda etkisi yoktur. Öyleyse, hüküm, nâsihin inmesi ile kalkmıştır. Fakat bu kişi bunu bilmemekte olduğundan hatalıdır. Ancak bu hatası mazurdur.

Deriz ki:

Hükmü kaldıran nâsihtir. Fakat bilme de şarttır. Dolayısıyla şart mevcut

olduğunda kaldırma işi nâsihe atfedilir. Fakat şartın mevcudiyetinden önce nesih olamaz. Çünkü nâsih bir hitaptır ve kendisine ulaşmamış bir kişi hakkında hitap olamaz.

Onların, 'o hatalıdır' sözü de doğru değildir. Çünkü, hata, bir şeyi isteyip, ona isabet edemeyen kişi veya üzerine düşeni yerine getirmede kusuru bulunan kişi hakkında kullanılır. Tartışma konusu olan meselede bu iki durum da söz konusu değildir.

B. NESHİN RÜKÜNLERİ VE ŞARTLARI

Önbilgi :

Neshin dört rüknü vardır. Bunlar nesh, nâsih (nesheden, neshedici), mensûh (hükmü kaldırılmış) ve mensuhun anh (hakkında nesih cari olan, kendisinden hüküm kaldırılan kişi) dir.

Neshin hakikatı, hükmün kaldırılması olduğuna göre nâsih, Allah Teâlâ'dır. Çünkü hükmü kaldıran O'dur. Mensuh, kaldırılan hükümdür. Mensuhun anh, mükellef; nesh de, O'nun, sabit hükmün kaldırıldığına delalet eden sözüdür.

Bazan delil mecazen nâsih olarak adlandırılır ve 'bu ayet şu ayeti neshetmiştir' denilir. Bazan da hüküm, mecazen, nâsih olarak adlandırılır ve 'Ramazan orucu, Aşura orucunu neshetmiştir' denilir. Hakikat olan, birincisidir. Çünkü nesh, kaldırmadır ve kalktığına delil dikmek suretiyle ve kalktığına delalet eden sözüyle kaldırıcı olan da Allah Teâlâ'dır.

1. Neshin şartları :

Neshin dört şartı vardır. Bunlar;

a) Neshedilen hükmün, 'aslî-aklî' bir hüküm olmayıp şer'î bir hüküm olması:

Msl. İbâdetlerin vacip kılınmasıyla kalkmış olan berâet-i asliyye, aslî-aklî hüküm olduğu için buna nesih denmez.

b) Neshin bir hitap ile olması:

Hükmün mükellefin ölmesi sebebiyle kalkmış olması nesih olarak adlandırılmaz. Zira bu durumda izale edici olan, önceki hitabın hükmünü kaldırıcı bir hitap değildir. Bu durum şöyle de izah edilmektedir; önce 'Yaşadığın sürece, bu hüküm sana vaciptir' denilmiş, dolayısıyla hüküm hayatta olmaya hasredilmiş olarak konulmuştur. Bu itibarla kaldırılmasına ihtiyaç yoktur.

c) Hükmü kaldırılan hitab'ın, bir vakitle, -girmesi zaten hükmün kalkmasını gerektiren bir vakitle- kayıtlı olmaması: [I, 122]

Msl. "Orucu geceye kadar tamamlayın" {Bakara, 2/187} ayeti böyledir. Gece gelince, oruç tutma hükmü kendiliğinden kalkar.

d) Neshedici hitabın, zaman bakımından sonra olması:

Msl. "**Temizleninceye kadar kadınlara yaklaşmayın**" {Bakara, 2/222} ayeti ile "**Alçalmış olarak kendi elleriyle cizye verinceye kadar....**" {Tevbe, 9/29} ayeti böyledir.

Şu dokuz husus ise neshin şartlarından değildir:

1) Misli, misli ile kaldırıcı olmak yani, bir hükmü, denk bir hükümle neshetmek şart olmayıp, sadece kaldırıcı olmak neshin gerçekleşmesi için yeterlidir.

2) Neshin, mensuhun vaktinin girmesinden sonra varid olması şart değildir; vaktinin girmesinden önce de nesh olabilir.

3) Mensuh'un, istisna ve tahsisin girebileceği şeylerden olması şart olmayıp, tam tersine, bir vakitte emredilmiş bir fiilin neshedilmesi mümkündür.

4) Kur'an'ın Kur'an ile ve Sünnetin Sünnet ile neshi şart değildir. Nasih ve mensuhun aynı cinsten olması şart olmayıp, kendisiyle neshin sahih olduğu şeylerden olması yeterlidir.

5) Nasih ve mensuhun kesin nasslar olması şart değildir. Zira, her ne kadar mütevatir haberin haber-i vahidle neshi caiz değilse de, haber-i vahidin haber-i vahidle ve mütevatir haberle neshi caizdir.

6) Nâsihin, mensuhun lafzına benzer bir lafızla nakledilmiş olması şart değildir. Nâsihin hangi yolla olursa olsun, sabit olması yeterlidir. Nitekim Beyt-i Makdis'e yönelme, bize Kur'an ve Sünnet lafzı ile nakledilmemiştir. Halbuki, Beyt-i Makdise yönelmeyi nesheden hüküm, Kur'an da sarih bir nasstır. Aynı şekilde, doğrudan söylenmiş (mantukun bih) hükmün, Hz. Peygamber'in ictihadı ve kıyası ile neshedilmesi imkansız değildir; her ne kadar bu (nesih), nakli gerekli 'sıygalı ve suretli' bir lafızla sâbit olmasa bile.

7) Nâsihin mensuha karşıt (mukabil) olması yani, emrin nehiy ile veya nehyin emir ile neshedilmesi şart olmayıp, emir ve nehyin ibâha ile neshedilmesi ve dar zamanlı (mudayyak) vâcibin geniş zamanlı (müvessâ) vâcip ile neshedilmesi caizdir. Şart olan, nâsihin mensuhtan ne suretle olursa olsun bir hükmü kaldırmasıdır.

8) Nâsih ile mensuhun nass ile sabit olmuş olması şart değildir. Aksine, sözün lahni, fahvası ve zahiri ile de sabit olabilir. Bunun delili şudur: Hz. Peygamber, **"Allah Teâlâ her hak sahibine hakkını vermiştir. Artık vârise vasiyyet yoktur"**[8] sözüyle yakınlara vasîyet ayetinin neshedildiğini açıklamıştır. Halbuki vasiyet ve miras birbirlerine aykırı olmayıp, bir araya getirilmeleri mümkündür.

9) Hükmün, yerine bir bedel konularak veya daha hafif bir bedel konularak neshedilmesi şart değildir. Aksine, yukarıda geçtiği gibi, denk ve daha ağır bir bedelle neshi caiz olduğu gibi, hükmün hiç bedelsiz de neshi caizdir.

2. Nâsih ve Mensûh'un Rükünleri İle İlgili Meseleler

(Mensuh ile ilgili iki mesele, nâsih ile ilgili dört mesele)

8. إن الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه، ألا لا وصية لوارث
Ebû Dâvud, Vesâyâ, 6/III, 291; Tirmizî, Vesâyâ, 5; Dârimî, Vesâyâ, 28; Ayrıca bkz. Buhârî, Vesâyâ, 6

Mesele: (Her şer'î hüküm neshedilebilir mi?)

Her şer'î hüküm neshedilebilecek durumdadır.

Mutezile bu görüşü kabul etmemiş ve şöyle demiştir: Güzellik ve çirkinliğini gerektiren zâtî (nefsî) vasıfları bulunan fiillerin neshi mümkün değildir. Allah'ı tanıma (marifetullah), adalet ve nimet verene şükür gibi fiilerin vacipliği neshedilemez. Yine küfür, zulüm ve yalan gibi fiillerin haramlığının neshedilmesi de caiz değildir.

Mutezile bu görüşlerini aklın, bir şeyin güzellik ve çirkinliğine karar verebilmesi ve en iyiyi (aslah) yapmanın Allah'a vacip olması şeklindeki görüşleri üzerine bina etmişler ve ikinci görüşleri sebebiyle, Allah Teâlâ'yı emir ve yasak hususunda kısıtlamışlardır.

Mutezile bu görüşlerini çocuğun müslüman oluşunun sahihliği, bunun aklen vacip oluşu ve çocuğun bundan istisnasının mümkün olmayışı üzerine bina etmiş de olabilir. Bütün bunlar geçersizliğini gösterdiğimiz dayanaklardır (usûl). [I, 123]

Biz, içerisinde kulların iyiliği (salâh) olsun olmasın, mükellef tutmanın (aslu't-teklif) Allah'a vacip olmadığını açıkladık. Gerçi kulları mükellef tuttuktan sonra, bu tekliflerin tamamını kaldırması (neshetmesi) mümkün değildir. Çünkü, Neshediciyi, -ki bu Allah'dır-, bilmeyen neshi anlayamaz. Mükellefin neshi ve neshediciyi ve nesh için dikilmiş delili bilmesi gerekir. Bu itibarla, bu teklif zaruri olarak baki kalır.

Biz bunun yanında Allah'ın, kulları, kendisini tanımamakla mükellef tutmasının ve kendini tanımayı onlara haram kılmasının caiz olmadığını da kabul ediyoruz. Çünkü Allah'ın 'Seni, beni tanımamakla mükellef tutuyorum' sözü, doğrudan 'tanıma'yı içermektedir. Yani o söz, 'Beni bilip tanı; çünkü ben seni, beni tanımamakla mükellef tuttum' anlamındadır. Bu imkansız bir şeydir. Dolayısıyla, imkansızın teklifini (teklifu'l-muhal) kabul etmeyenlere göre böyle bir teklif imkansızdır.

Aynı şekilde, Allah'ın, bazı hadiseleri olduğunun tersine bilmekle mükellef tutması da caiz değildir. Çünkü bu yapılması ve terkedilmesi sahih olmayan imkansız bir iştir.

Mesele: (Bir hüküm içeren ayetin, sadece tilavetinin veya sadece hükmünün veya ikisinin birlikte neshi mümkün müdür?)

Ayet, bir hüküm içeriyorsa bu ayetin;

a) hükmü bırakılarak tilavetinin neshedilmesi

b) tilaveti bırakılarak hükmünün neshedilmesi

c) ikisinin birden neshedilmesi caizdir.

Bazıları bunun imkansız olduğunu zannetmişlerdir. Bizce bunların hepsi aklen mümkün ve şer'an vâkidir.

Aklen mümkün oluşu:

Tilavet, tilavetin Kur'an'da yazılması, bu tilavetle namaz kılınabilmesi, bütün bunlar tilavetin hükmüdür. Aynı şekilde, bu tilavetin lafzından anlaşılan haramlık ve helallik de tilâvetin hükmüdür. Her hükmün neshi kabildir; bu da bir hükümdür; öyleyse, bunun da neshi kabildir.

Bazıları da, esas itibariyle tilavetin neshinin imkansız olduğunu söylemişlerdir. Çünkü tilâvetten maksat hüküm olsaydı bu Hz. Peygamber'in lisanı üzere zikredilirdi. Allah'ın Hz. Peygamber'e indirdiği her şey, tilavet edilmek ve sevap kazanmak içindir. Bu nasıl kaldırılabilir!

Biz bu görüşe karşılık olarak şunları söyleriz: Maksadın, tilavet olmayıp yalnızca hüküm olmasında ne gibi bir imkansızlık vardır! Kastedilen sadece hüküm olmakla birlikte, Allah bunu Hz. Peygamber'e muayyen bir lafızla indirmiştir.

Denirse ki:

Madem ki, tilavetin neshi caizdir, öyleyse hüküm de tilavetle beraber neshedilsin. Çünkü hüküm tilâvete tâbidir; aslı neshedildikten sonra, fer'in baki kalması mümkün değildir.

Deriz ki:

Tilavet bir hüküm, bu tilavetle namazın kılınması başka bir hükümdür; dolayısıyla asıl değildir. Aslolan, bu tilavetin delaletidir. Ayetin tilavetinin neshedilmesi ve artık bununla namaz kılınamayacağına hükmedilmesi, bu tilavetin delaletinin neshi anlamına gelmez. Tilavet edilmeyen ve kendisiyle namaz kılınamayan nice deliller vardır. İşte bu ayet de, Kur'an'da tilavet edildiği için değil, nâzil olduğu için delildir. Nesih, ayetin inmiş olması durumunu kaldıramaz ve onu hiç varid olmamış durumuna getiremez. Aksine onu, indirilip, tilâvet edilmeyene ilhak eder. Diğer taraftan delil yok olduğu halde medlulün baki kalması caizdir. Çünkü delil, illet değil alâmettir. Delil bir kere delalet ettikten sonra, yok olmasında hiç bir zarar yoktur.

Hükmü vacip kılan (mûcib), Allah'ın kadim kelamıdır; bu yok olmaz ve kaldırılması-neshedilmesi tasavvur olunamaz. Bu itibarla biz, 'şu ayet mensuhtur' dediğimizde, bununla, o ayetin kul ile olan ilişkisinin kesildiğini ve onun medlulünün ve hükmünün kalktığını kastederiz; yoksa ki, bizzat ayetin kalktığını değil.

Denirse ki:

[I. 124] Tilavetin baki bırakılıp, hükmün neshedilmesi çelişkilidir. Çünkü bu, aynen delil bulunuyorken, medlûlün kaldırılması gibidir.

Deriz ki:

Delil, ancak kendisinin hükmünü kaldıran şeylerden ayrılması durumunda delil olabilir. Eğer bunun hükmünü nesheden bir hitab gelmişse artık bu delilin delaletinin şartı kalkmış olur.

Sem'an vâkî olması:

Tilâvetin bırakılıp, hükmün neshinin sem'an vaki olduğunu gösteren ayetlerden bazıları şunlardır:

"Oruç tutmaya güç yetirebilenler, isterlerse oruç yerine bir miskini doyurmaktan ibaret olan fidyeyi verebilirler" {Bakara, 2/184} ayetinin tilaveti baki kalmış, hükmü ise artık oruç tutabilenlerin fidye vermeyip oruç tutmaları gerektiği belirtilmek suretiyle neshedilmiştir.

İkili görüşme öncesi verilecek bağış (sadaka) hükmü neshedilmiş, fakat bunun tilâveti Kur'an'da bırakılmıştır.

Kocası ölen kadının bir yıl beklemesi şeklindeki hüküm neshedilmiştir.

Zina eden kadınların hapsedilmeleri ve eziyet edilmeleri şeklindeki ayetin tilâveti mevcuttur; fakat hükmü celd ve recm ile neshedilmiştir.

Hükmün baki kalıp, tilavetin neshedilmesi konusuna gelince, buna örnek olarak recm ayeti gösterilir. Recm ayetinin hükmünün baki, tilavetinin mensuh olduğu yönünde birbirini destekleyen pek çok haber vardır. Bu ayet **"Başından evlilik geçmiş erkek ve kadın (Şeyh ve Şeyha) eğer zina edecek olurlarsa, bunları, Allah'tan bir ceza olarak, mutlaka recmedin. Allah azizdir, hakîmdir"**[9] ayetidir. Yine tilavetin neshedilip hükmün baki kalması meselesinde Hz. Aişe'den şöyle bir rivayet vardır. Aişe demiştir ki; **"Önce, on emzirmenin mahremiyet gerektirici (haram kılıcı) olduğu hükmü nazil oldu. Sonra bu hüküm beş emzirme ile nesholundu"**[10] Şu anda bu beş emzirme ile ilgili ayet de Kur'an'da mevcut değildir.

Mesele: (Kur'an'ın Sünnet ile ve Sünnetin Kur'an ile neshi)

Kur'an'ın Sünnet ile; Sünnetin de Kur'an ile neshi caizdir. Çünkü her ikisi de Allah katındandır. Öyleyse, birinin diğeriyle neshine ne engel vardır! Üstelik bu, aklen imkansız olmadığı gibi, neshin gerçekleşmesi için nasih mensuhun aynı cinsten olması da şart değildir.

Diğer taraftan Sem', bunun vukuuna delalet etmektedir. Nitekim; Beyt-i

---

9. الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله
İbn Mâce, Hudûd, 9/II, 853; Dârimî, Hudûd, 16; Ayrıca bkz. Buhârî, Hudûd, 30/VIII, 25

10. Müslim, Radâ', 25/II, 1075; Ebû Dâvud, Nikâh, 10

Makdise yönelme Kur'an da olmayıp Sünnette vardır ve bu hükmün nasihi Kur'an'dadır.

"Şimdi karılarınızla birleşebilirsiniz" {Bakara, 2/187} ayeti, birleşmenin haramlığını neshetmektedir. Halbuki birleşmenin haramlığı hükmü Kur'an da yoktur.

Sünnetle sabit olan aşura orucu, Ramazan orucu ile neshedilmiştir.

Savaşın hızını kaybetmesine kadar namazın tehiri Sünnetle caiz görülüyor iken bu hüküm Kur'an'daki korku namazı ile neshedilmiştir. Nitekim. Hz. Peygamber Hendek günü namazı tehir etmiş ve kendisini namaz kılmaktan alıkoydukları için de onlar hakkında, **"Allah onların kabirlerini ateşle doldursun!"**[11] demişti.

"Eğer mümin olduklarını öğrendiyseniz artık o kadınları kafirlere iade etmeyin" {Mümtehine, 60/10} ayeti, daha önceden Hz. Peygamber'in kararlaştırdığı ve yaptığı antlaşma ve anlaşmaları neshetmiştir.

Kur'an'ın Sünnet ile Neshi:

Ana-babaya ve yakınlara vasiyet ayeti, Hz. Peygamber'in, **"Varise vasiyet yoktur"** hadisiyle neshedilmiştir. Çünkü miras ayeti, ana-babaya ve yakınlara vasiyete mani değildir ve miras ile vasiyeti bir araya getirmek mümkündür.

Hz. Peygamber'in, **"Allah, o kadınlar için bir çözüm getirdi; bekar erkek bekar kadın ile zina ederse yüz celd (sopa) ve bir yıl sürgün; dul dul ile zina ederse yüz celd ve recm"**[12] sözü, **"O kadınları, ölünceye kadar evlerde hapsedin"** {Nisa, 4/15}ayetini neshetmiştir. Ancak bu konu incelemeye ve tartışmaya açıktır. Çünkü Hz. Peygamber, 'Artık varise vasiyyet yoktur' sözüyle, miras ayetinin vasiyet ayetini neshettiğini ve onu neshedenin bizzat kendisi olmadığını açıklamıştır. Yine Hz. Peygamber, Allah Teâlâ'nın **"ya da Allah onlara başka bir çözüm getirinceye kadar"** {Nisa, 4/15} sözüyle vaadettiği çözümü getirdiğini açıklamıştır.

---

11. حشا الله قبورهم نارا
Müslim, Mesacid, 206/I, 437; Ahmed, I, 404.

12. قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم
Müslim, Hudûd, 12/II, 1316; Ebû Dâvud, Hudûd, 23; Tirmizî, Hudûd, 8.

Denirse ki:

Şâfiî, 'Kur'an'ın Sünnetle neshi caiz olmadığı gibi, Sünnetin de Kur'an'la neshi caiz değildir' demiştir. Şâfiî neshin bu yönlerini bilemeyecek biri değildir. Adeta Şâfiî, bu sözüyle, 'Sünnet Sünnet ile lağvolur. Çünkü Hz. Peygamber kendi Sünnetini yine kendi Sünneti ile kaldırabilir. Böylece Hz. Peygamber hem kendi sözünün ve hem de Kur'an'ın açıklayıcısı olmuş olur. Halbuki Kur'an Sünnetin açıklayıcısı değildir. Bu yönde bir nakil yoktur; dolayısıyla Kur'an'ın Sünneti açıklaması sözkonusu değildir. Demek ki nesh, sadece bu şekilde vaki olmuştur' demiş olmaktadır. [I, 125]

Deriz ki:

Eğer Şâfiî'nin bu sözü, Kur'an'ın Sünnetle ve Sünnetin Kur'an'la neshinin aklen cevazı hakkında ise, her ne kadar Beyt-i makdise yönelme Sünnet ile sabitse de, Ka'be'ye yönelmenin vücubu Kur'an'dan anlaşılmaktadır. Aynı şekilde bunun aksi de mümkündür. Eğer Şâfiî, Kur'an'ın Sünnetle ve Sünnetin Kur'an'la neshinin vaki olmadığını iddia ediyorsa, biz bunun vaki olduğunu naklettik. Gizli kalmış ve silinip gitmiş bir Sünnetin takdirine (varsayım) gerek yoktur. Çünkü böyle bir takdir zaruri değildir. Kur'an'ın Sünnetle ve Sünnetin Kur'an'la neshinin hiç bir surette vuku bulmadığını söylemek, sırf tahakkümdür. Eğer Şâfiî neshin, çoğunlukla, böyle olduğunu söylüyorsa, bunu tartışma konusu yapmak gereksizdir.

Bunlar, "**Bizimle karşılaşacaklarını hesaba katmayanlar, 'sen bize bundan başka bir Kur'an getir ya da onu değiştir' derler. De ki; benim onu kendiliğimden değiştirme yetkim yok. Ben sadece bana vahyolunana uyarım**" {Yunus, 10/15} ayetini gerekçe göstermişler ve bu ayetin Kur'an'ın Sünnetle neshedilemeyeceğini gösterdiğini söylemişlerdir.

Deriz ki:

Hz. Peygamber'in kendiliğinden neshedemeyeceği, ancak kendisine gelen ve Kur'an nazmında olmayan bir vahiyle neshedileceğinde ihtilaf yoktur. Eğer ictihad yoluyla neshin caiz olduğunu söylersek, ictihad izni de Allah'tan olduğundan, gerçekte neshedici, resulünün lisanı üzere, Allah olur. Burada kastedilen, Kur'an hükmünün Kur'an'la neshedilmesinin şart olmayıp, (Kur'an hükmünün) Kur'an olmayan bir vahiy ile, Hz. Peygamber'in lisanı üzere neshedilebileceğidir. Gerçekte Allah Teâlâ'nın kelamı bir olup, bir açıdan nasih bir açıdan mensuhtur. Yoksa Allah'ın biri Kur'an olan diğeri Kur'an olmayan iki kelamı yoktur; değişiklik ibarelerdedir. Allah bazan kelamını, tilavetini emrettiği manzum bir lafızla gösterir ve bu Kur'an olarak adlandırılır; bazan da metlüv olmayan bir lafızla gösterir ve bu, Sünnet adını alır. Her ikisi de Hz. Peygamber'den işitilir ve her iki durumda da neshedici Allah Teâlâ'dır. Ancak, ayette bahsi geçen kişiler Hz. Peygamber'den bu Kur'an gibi olmayan bir Kur'an istemişler, Hz.Peygamber de kendiliğinden buna güç yetiremeyeceğini söylemiş ve onlar Hz. Peygamber'den

bundan başka bir hüküm istememişlerdir. Bunun, Kur'anın Sünnet ile neshi ile ve bu neshin imkansızlığı ile ne ilgisi vardır!

Onlar, "**Neshettiğimiz veya unutturduğumuz her ayetin yerine daha hayırlısını veya dengini getiririz**" {Bakara, 2/106} ayetini gerekçe göstererek, bu ayetin, ayetin ancak kendi dengi ile veya daha hayırlı bir şey ile neshedilebileceğini beyan ettiğini; Sünnetin ise ayetin dengi olmadığını söylemişler, arkasından Allah'ın "**Sen Allah'ın her şeye kadir olduğunu bilmiyor musun!**" {Bakara, 2/106} sözünün de, buna Allah'tan başka kimsenin güç yetiremeyeceğini gösterdiğini söylemişlerdir.

Deriz ki:

Biz gerçekte neshedicinin Allah Teâlâ olduğunu; neshi Hz. Peygamber'in lisanı üzere izhar edip, bize Hz. Peygamber vasıtasıyla kitabının neshini anlatanın da Allah olduğunu ve buna Allah'tan başka kimsenin güç yetiremeyeceğini söyledik. Ayrıca Allah Teâlâ bir ayeti Resulünün lisanı üzere neshedip, onun benzeri bir ayet getirdiğinde vadini tutmuş olur. Sonraki ayetin ilk ayeti neshediyor olması şart değildir. Öte yandan biz diyoruz ki; ayette kastedilen husus, daha hayırlı bir Kur'an'ın getirilmesi değildir. Çünkü gerek kadîm olarak gerekse yaratılmış olarak takdir *edilsin, Kur'an'ın bir kısmı, diğer kısmından daha hayırlı olmakla* vasıflanamaz. Aksine, burada kastedilen, bu amelden daha hayırlı bir ameli getirmektir. Bir amel de ya daha kolay olduğu için veya daha çok sevaplı olduğu için hayırlı olabilir.

[I, 126] **Mesele**: (İcmâ ile nesih olur mu?)

İcmâ ile nesih olmaz. Çünkü vahyin kesilmesinden sonra nesih yoktur. Bir hükmün icma ile neshedildiği söylendiğinde, burada icma'ın fonksiyonu vahyin nüzulu sırasında Kitab veya Sünnetten bir nâsihin varlığını göstermekten ibarettir.

Sünnete gelince; mütevatir Sünnet mütevatir Sünnet ile, âhâd Sünnet âhâd Sünnet ile neshedilebilir. Mütevatir Sünnetin âhâd Sünnet ile neshinin sem'an vukuunda ve aklen cevazında usulcüler ihtilaf etmişlerdir. Kimileri bunun sem'an vaki olduğu görüşündedirler. Nitekim, Kuba mescidindekiler, kendilerine haber veren bir kişinin sözüyle Ka'be'ye doğru dönmüşlerdir. Bu, kesin bir yolla sabit olmuş ve onlar bir kişi kanalıyla gelen haberle önceki hükmün neshini kabul etmişlerdir.

Tercihe şayan olan görüş, şayet bununla taabbüd istenmişse, bunun aklen caiz olmasıdır. Bunun Hz. Peygamber zamanında sem'an vukuunun delili ise Kuba kıssası ve ayrıca Hz. Peygamber'in etrafa tek tek valiler gönderip bu valilerin hem nasihi hem de mensuhu tebliğ ediyor olmalarıdır. Ne var ki, sahabenin Kur'an'ın ve mütevatir olarak bilinen hususların haber-i vahidle kaldırılamaya-

cağı hususundaki icmaının delaletiyle bu nesih ilişkisi, Hz. Peygamberin ölümünden sonra imkansızdır. Selef ve halef arasında bunun caizliği görüşünde olan hiç kimse yoktur. Haber-i vahidle amel sahabeden telakki edilmiş olup, bu amel, kesin olan bir şeyi kaldırmayacak alanlardadır. Kaldı ki Hâriciler,[13] Kur'an'ın mütevatir Sünnetle bile neshedilemeyeceği görüşündedirler. Hatta bunlar derler ki; Mâiz'in recmedilmesi mütevatir bile olsa yine de Kur'an'ı neshe uygun değildir. Şâfiî de, Sünnet mütevatir bile olsa, Kur'an'ın Sünnet ile neshedilemeyeceğini söylemiştir. Bize göre bu (aklen) imkansız değildir. Çünkü, 'Vahyin nüzulü zamanında size haberi vahidle nesh yapabileceğinizi buyurmuştuk (taabüd). Vahyin nüzulü zamanından sonra ise bunu haram kıldık' denilmesi mümkündür.

Denirse ki:

Kur'an'ın haberi vahidle neshi, kesin olan bir şeyin zannî bir şeyle neshi demek olduğu halde, bu aklen nasıl caiz olabilir! Buna örnek getirilen Kuba hadisi ise, bu hususa tek başına delalet etmeyip, belki de buna ilim ifade edecek birtakım karineler eklenmiştir.

Deriz ki:

Destekleyici karineler varsayımı, ahad haberlerin iptalini ve sahabenin (haber-i vahidle) amelinin, karineleri bilmelerine hamledilmesini gerektirir. Halbuki, nakledilmeyen şeyi ortaya koymak (vaz') mümkün değildir.

Onların, 'Kur'an'ın haberi vahidle neshi, kesin olan bir şeyin zannî bir şeyle neshi demektir' sözleri de batıldır. Çünkü şayet böyle olsaydı, biz haberi nakleden kişinin yalancı olduğuna kesin gözüyle bakardık. Halbuki buna kesin gözüyle bakamıyoruz. Tam tersine doğru söylemiş olmasını mümkün görüyoruz. Hatta, bunu nesheden bir haberin varid olmaması şartıyla, haberi nakleden kişinin doğru söylediği kesindir. Nitekim, beraet-i asliyye kesin olmakla birlikte haber-i vahidle kalkar. Çünkü beraet-i asliyye haber-i vahidin bulunmaması şartıyla kesindir.

Denirse ki:

Siz, haber-i vahidi nakleden tek kişinin yalancı olduğuna kesin gözüyle bakanlara niçin karşı çıkıyorsunuz. Çünkü, Hz. Peygamber verdiği hükmü yaymıştır. Eğer bu hükmün neshi sabit olsaydı, Hz. Peygamberin bunu da yayması gerekirdi.

Deriz ki:

Hz. Peygamberin, tıpkı umumu yayıp tahsis işini, tahsis ediciye bırakması gibi, hükmü yayıp nesh işini tek tek kişileri havale etmesi niye imkansız olsun.

---

13. Hariciler (Havâric), Hz. Ali ve Muaviye arasındaki tahkim olayından sonra her ikisine de karşı çıkan ve Ali'yi tekfir eden guruptur. Bunlar karşı çıkış gerekçelerini 'la hükme illallah' (Hüküm ancak Allahındır) şeklinde sloganlaştırmışlardır. Ali bu slogan hakkında şöyle demiştir: 'Bu söz doğrudur; fakat onlar bununla batılı kastetmişlerdir'. Haricilerin hilafet, fısk, küfür vb. konularda kendilerine mahsus görüşleri vardır.

Mesele: Mütevatir kesin nassın kıyas ile neshi

Mütevatir kesin nassın, -derecelerinin farklılığına rağmen-, gerek celî gerekse hafî olsun, zan ve ictihad ile bilinen kıyas ile neshi caiz değildir. Bu görüş cumhura aittir. Az sayıdaki bazı alimler ise, kendisiyle tahsis yapılabilen her şeyle neshin de caiz olacağı görüşündedir. Bu görüş, akıl delili, icma ve haber-i vahid örneğiyle geçersiz kılınmaktadır. Çünkü bunlardan her biriyle tahsis caiz olduğu halde, hiç biriyle nesih caiz değildir. Diğer taraftan, tahsis 'açıklama', nesih ise 'kaldırma' olduğu halde ve açıklama 'yürürlükte bırakma (takrir)', nesih ise 'yürürlükten kaldırma (iptal)' demek olduğu halde, bu ikisi birbirine nasıl eşit olabilir! Bazı Şâfiî alimler, celî kıyas ile neshin caiz olduğunu ileri sürmüştür. [127] Biz deriz ki, bu ifadedeki 'celî' lafzı müphemdir. Eğer bununla, kesin olan kıyası kastediyorlarsa, bu görüş sahihtir. Yok zannî olanı kastediyorlarsa sahih değildir.

Kat'î olduğu tevehhüm edilen kıyasın üç mertebesi vardır;

a) Nass hükmünde olan ve nasstan daha açık olan kıyas:

Buna örnek olarak **"Onlara öf deme"** (İsra, 17/2) ayeti gösterilebilir. Dövmenin de haram olduğu bu ayetten kesin olarak anlaşılmaktadır. Şayet dövmenin mübahlığına dair bir nass varid olsaydı, bu kıyas o nassı neshederdi. Çünkü dövmenin haramlığı sonucunu veren bu kıyas, doğrudan söylenen hükümden (öf demenin yasaklığı) daha açıktır.

Yine bu derecede olmak üzere **"Kim, zerre miktarı hayır işlerse onu görür"** (Zelzele, 99/8) ayeti zikredilebilir. Zerre miktarının üzerinde hayır yapan da elbette onu görecektir.

Yine **"Ona, ana ve babası varis oluyorsa, annesinin hakkı üçte birdir"** {Nisa, 4/11} ayeti, babanın hakkının üçte iki olduğunu göstermektedir.

b) Köle azadı hükmünün, cariyede geçerli olmadığı yönünde bir nass varid olsa, sonra da Hz. Peygamberin **"Kim, bir köledeki hissesini azat ederse, geri kalan kısmın değeri kendi aleyhine belirlenir (kalan kısmın değerini diğer ortağa öder)"**[14] hadisi varid olsa, biz, köleye kıyasla sözkonusu hükmün cariyede de geçerli olduğuna hükmederiz. Çünkü bu kesindir. Zira Şâri'in, köleyi, kölelik sebebiyle kastettiği kesin olarak bilinmektedir.

c) Diyelim ki, nebizin mübahlığı yönünde nass varid olsun; sonra da Şari, 'Şarabı, şiddeti yüzünden haram kıldım' desin. Eğer kıyas yapmakla mükellef isek, şaraba kıyas ederek nebizin mübahlığı hükmü neshedilir. Kimi alimler, kıyas ile müteabbid olmasak bile, yine de bu nass ile nebizin mübahlığı hükmünü neshederiz demişlerdir. Zira, 'Nebizleşen her şeyi haram kıldım' sözüyle, 'Şarabı şiddeti yüzünden haram kıldım' sözü arasında hiç bir fark yoktur. Bunun içindir

---

14. من اعتق شركا له في عبد قوم عليه الباقي

Buhârî, Itk, 4/III, 117-118; Müslim, Itk, 1/II, 1139; Tirmizî, Ahkam, 14.

ki Nazzâm,[15] her ne kadar kıyas'ı inkar ediyorsa da,mansus illeti ikrar etmektedir.

Şimdi de 'Kıyas ile müteabbid olmasak bile' sözünü açıklayalım: 'Şarabı size şiddeti yüzünden haram kıldım' sözü, nebizin haramlığı hususunda kesin değildir. Aksine, tıpkı recm hususundaki illetin, özellikle muhsan kişinin zinası olduğu gibi, burada da illetin özellikle 'şarabın şiddeti' olması mümkündür. Maksat, kesin olan şeyin, zannî ile değil, ancak kesin olan bir şey ile kaldırılabileceğidir.

Denirse ki:

Kesin olan bir şeyin zannî olan bir şeyle kaldırılmasının imkansızlığı aklî midir yoksa sem'î midir?

Deriz ki:

Sahih olan bu imkansızlığın sem'î olmasıdır. 'Bir nassı, başka bir nass üzerine yaptığınız kıyasla neshedebilirsiniz (teabbednakum)' denilmesi aklen imkansız değildir. Evet, bir nassı, bu nassın kendisinden çıkarılan bir kıyasla neshetmekle emrolunmamız imkansızdır. Çünkü bu durum, nassın, bizzat kendisiyle çelişmesi sonucunu doğurur ve dolayısıyla bu nassla amel hem vacip hem sakıt olmuş olur.

Denirse ki:

Peki bunun sem'an imkansız oluşunun delili nedir?

Deriz ki:

Birincisi:

a) Nassa muhalif her kıyasın batıl olacağı hususundaki icma,

b) Muaz'ın 'nass bulunmayan konularda reyimle ictihad ederim' deyip Hz. Peygamberin bunu tasvip etmesi,

c) Sahabenin, ahad haberler sebebiyle kıyası terketme konusundaki icmaı. Sahabe haber-i vahid yüzünden kıyası terkediyorsa kıyas, mütevatir kesin nass sebebiyle haydi haydi terkedilir.

d) Sahabenin haber-i vahid işittiklerinde 'Şayet bu haber olmasaydı reyimizle hüküm verecektik' şeklinde şöhret bulan sözleri buna delalet eder.

İkincisi: Nassın mansus hakkındaki delaleti kesindir. Aslın fer'e delaleti ise zannîdir. Daha kuvvetli olan bir şey daha zayıf olan bir şey sebebiyle nasıl terkedilebilir!

İşte, nass sebebiyle kıyası terketme hususunda sahabenin dayanağı budur.

Denirse ki:

Kat'î olan iki şey çelişirse ve hangisinin daha sonra olduğu anlaşılamazsa,

15. Ebu İshâk İbrahim b. Seyyâr (ö. 221-231 arası). Mutezilenin büyük alimlerinden olup, Nazzamiye gurubunun lideridir. İcma, kıyas gibi birçok konuda cumhura muhalefet ettiği söylenmekte olup ve bu yüzden ağır tenkitlere maruz kalmıştır.

haberi vahid, bu ikisinden hangisinin daha sonra varid olduğunu anlamada kullanılıp, bu sayede sonra olanın diğerini neshettiği sonucuna varılabilir mi?

Deriz ki:

Böyle söylenebilir. Çünkü zina ancak dört kişinin şahitliği ile sabit olduğu halde muhsanlığın (ıhsân)[16] iki kişinin şahitliği ile sabit olması, meşrut için gösterilen ihtiyatın şart için gösterilmediğine delalet eder. [.. 128] Şöyle de söylenebilir: Nesih sonralık sebebiyle oluyorsa ve mensuh da kesin ise, bu durumda haber-i vahid yeterli olmaz. Bu ictihad konusudur. En zahir olan görüş, bu durumda da haberi vahidin kabul edilmesidir. Çünkü iki nassdan biri kesin olarak mensuhtur. Bu noktada haber-i vahidin kabulü ise tayin amacına yöneliktir.

Mesele: (Sahabenin 'Şu hüküm neshedildi' şeklindeki beyanı ile nesih)

'Şu hükmü neshettim' dediğini Hz. Peygamberden duydum demedikçe, sahabinin 'Şu hüküm neshedildi' demesiyle hiç bir hüküm neshedilemez. Sahabi, "Hz. Peygamberden 'Şu hükmü neshettim' dediğini duydum" derse, hükme bakılır: eğer neshi rivayet edilen hüküm haberi vâhidle sabit ise, sahabinin bu sözü sebebiyle neshedilir. Yok eğer hüküm kesin ise sahabinin böyle demesiyle neshedilmiş olmaz. Sahabinin, 'Şu hüküm neshedildi' şeklindeki sözü ise kesinlikle kabul edilemez. Kimbilir, belki de sahabi, nesh olmayan bir şeyi nesih sanmış olabilir.

Kimi alimler, nass üzerine ziyadenin de nesih olduğunu zannetmişlerdir. Benzer meselelerde de durum böyledir.

Kimi alimler de sahabi, kendisine göre nâsihin ne olduğunu bize açıklarsa, onu yine taklid etmeyiz, fakat üzerinde düşünürüz. Nâsihin ne olduğunu zikretmeksizin bir hükmün neshedildiğini mutlak olarak zikrederse, bu mutlak ifadenin, kesin bir bilgiden kaynaklandığına hükmederiz demişlerdir. Bu anlayış sakattır. Sahih olan şudur; sahabi eğer nâsihi zikrederse, onun üzerinde düşünürüz ve kendi reyimizle hüküm veririz. Eğer nâsihi zikretmezse, onun tek kaldığı bir ictihada dayalı olarak bunu söylemiş olabileceğini söyleyerek onu taklid etmeyiz. Bu yaklaşım Kadı'ya aittir. Bize göre en sahih olan; Sahabinin 'Şu emredildi', 'Şu yasaklandı' sözünü kabul ettiğimiz gibi, 'Şu neshedildi' sözünü de kabul etmemizdir. Ahbâr bölümünde zikredeceğimiz üzere sahabinin 'Şu emredildi, şu yasaklandı' sözleri makbuldür. Bu iki lafız arasında ise hiç bir fark yoktur.

Denirse ki:

Aişe, "Hz. Peygamber, kendisine haram kılınan kadınlar. '**Biz sana eşlerini**

16. Ihsân; meşru bir evlilik içinde zifafa girmiş olma durumu anlamındadır. İslam hukukçuları zina (recm) konusundaki ıhsan ile kazf konusundaki ıhsan arasında fark gözetmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre, recm konusunda muhsanlığın şartı; islam, hürriyet, akıl, bülûğ, sahih bir evlilik akdiyle evlilik ve zifaf olmak üzere altıdır. Kazf konusundaki muhsanlığın şartı ise, mezkur ilk dört şartla birlikte iffet'tir.

helal kıldık' {Ahzab, 33/50} ayetiyle helal kılındıktan sonra öldü" demiş ve Aişenin bu sözü kabul edilmiştir.

Deriz ki:

Bu bize göre pek kabul edilebilecek gibi değildir. Bunu kabul edenler, ancak, nâsih bir delil yüzünden ve bunu neshe uygun gördüğü için kabul etmiştir. Yoksa ki Aişe'nin mezhebini taklid etmemiştir.

Son bilgi: Nâsihin tarihi ne ile bilinir?

İki nass çelişirse, sonra gelen nass nâsihtir. Bu nassın sonralığı, akıl delili ile ve Şer' kıyası ile bilinemez. Aksine bu, sırf nakil ile bilinebilir. Bu naklin de birkaç yolu vardır:

a) Lafızda, neshe delalet eden bir şey bulunması.

Msl. Hz. Peygamberin "**Ben size kurban etlerini saklamanızı yasaklamıştım. Artık kurban etlerini saklayabilirsiniz**"[17] sözü ve "**Ben size kabirleri ziyaret etmeyi yasaklamıştım. Artık kabirleri ziyaret edebilirsiniz**" sözü böyledir.

b) Ümmetin, bir hükmün mensuh olduğu ve sonrakinin nâsih olduğunda icma etmesi.

c) Ravinin tarih zikretmesi.

Msl. Ravinin 'Hendek yılında veya feth senesinde duydum' demesi ve mensuhun bu tarihlerden önce biliniyor olması. Nasih ile mensuhu aynı ravinin rivayet etmesi ile farklı ravilerin rivayet etmesi arasında hiç bir fark yoktur.

Tarih tesbitine yaramayan rivayet yolları:

a) Sahabinin 'Bizim hakkımızdaki hüküm şöyleydi. Sonra bu hüküm neshedildi' demesi. Çünkü, sahabi belki de bunu ictihada dayanarak söylemiştir.

b) İki nassdan birinin, mushafa diğerinden sonra girmiş olması da sonrakinin öncekini neshettiği anlamına gelmez. Çünkü surelerin ve ayetlerin yerleştirilmesi nüzul sırasına göre değildir. Aksine, sonra inen ayetin mushafa daha önce geçmesi mümkündür.

c) Haberin ravisinin genç sahabilerden olması da tarih tesbitine ölçü olamaz. [I, 129] Çünkü, genç sahabinin, sohbeti önce vuku bulan sahabiden nakletmesi mümkün olduğu gibi, büyüklerin küçüklerden nakletmesi de mümkündür. Bunun aksi de variddir.

4) Ravinin fetih senesinde müslüman olmakla birlikte, 'feth senesinde duydum' demeksizin rivayette bulunması da tarih tesbitinde kullanılamaz. Çünkü,

---

17. كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فالآن ادخروها
Tirmizî, Edâhî, 14/IV, 94; İbn Mâce, Edâhî, 16

belki de ravi bunu müslüman olmazdan önce duymuş ve müslüman olduktan sonra rivayet etmiştir. Yahutta, ravi bunu daha önce müslüman olanlardan duymuştur.

5) Ravinin sohbetinin kesilmiş olması. Bu durumda olan sahabinin hadisinin, sohbeti devam eden sahabinin hadisinden önce olduğu zannedilmektedir. Halbuki, sohbeti daha geç olan kişilerin rivayet ettikleri hadislerin, başka sahabilerin sohbetlerinin kesiliş tarihinden sonra olması zaruri değildir.

6) İki haberden birinin, akıl ilkesi ve beraet-i asliyye doğrultusunda olması. Böyle olan haberin önce olduğu zannedilebilir. Halbuki böyle olması gerekmez. Msl. "**Ateşin değdiğinden (yenilmesi sebebiyle) abdest (almaya gerek) yoktur**"[18] hadisi böyledir. Bu hadisin, ateşin değdiğinden (yemek sebebiyle) abdest almanın vacip kılınmasından önce olması gerekmez. Zira Hz. Peygamberin bunu önce vacip kılıp, sonra neshetmiş olması muhtemeldir.

Dört aslın birincisini -ki bu Kitab'dır- bitirdik. Bundan sonra sırada Sünnet var.

---

18. لا وضوء مما مسته النار

Benzer anlamdaki hadisler için bkz. Müslim, Hayz, 91-93/I, 273-274; Ebû Dâvud, Tahare, 75

İkinci Asıl: SÜNNET

Hz. Peygamberin sözü hüccettir. Çünkü:

a) Mucize, Hz. Peygamberin doğru sözlü olduğuna delalet etmektedir.

b) Allah, O'na ittiba etmeyi bize emretmiştir.

c) O, hevadan konuşmaz; konuştukları vahiydir. Şu kadar ki, vahyin birkısmı okunur (metlüv) ve buna Kur'an denir; birkısmı da okunmaz (gayr-i metlüv) ki bu da Sünnettir.

Hz. Peygamberin sözü, kendisini şifahen işitenler için hüccettir. Bizim durumumuza gelince; Hz. Peygamberin sözü bize ravilerin lisanı üzere ulaşmaktadır ki, bu ulaşım ya tevatür biçiminde ya da ahad yolla olmaktadır. Bu bakımdan Sünnet başlığı altında bir mukaddime ve iki bölüme yer verilecektir. Bu bölümlerden birinde tevatür konusu, diğerinde ahad haberler konusu incelenecektir.

Mukaddime:

Sahabenin haberleri naklederken kullandığı lafızlar:

Sahabe, haberleri rivayet ederken beş türlü lafız kullanmıştır.

Birincisi, sahabinin, 'Hz. Peygamberin şöyle söylediğini işittim' veya 'Bana şunu haber verdi' veya 'Bana şöyle dedi' veya 'Bana şöyle hitap etti' diyerek nakilde bulunmasıdır. Rivayet lafızlarından en kuvvetlisi budur. Bu rivayet biçiminde ihtimal söz konusu olmaz. Zaten rivayet ve tebliğde asıl olan budur. Hz. Peygamber '**Allah, benim sözümü işitip anlayan ve işittiği gibi nakleden kişinin yüzünü ak etsin**'[19] demiştir.

İkincisi; sahabinin 'Hz. Peygamber şöyle dedi' veya 'Şunu haber verdi' veya 'Şunu söyledi' diyerek nakilde bulunmasıdır. Eğer bir sahabiden sadır olmuşsa, bu gibi lafızların zahiri, nakil olup sarih nass değildir. Zira, içimizden biri, her ne kadar bizzat Hz. Peygamberden duymuş olmasa bile, kendisine nakledilen bir habere dayanarak Hz. Peygamber şöyle dedi diyebilir. Sahabi de, kendisine tevatüren veya güvendiği birinin ağzından ulaşan bir habere dayanarak böyle söyleyebilir. Bu şekilde yapılan rivayetlerde ihtimal bulunabileceğinin delili şudur: Ebu Hureyre Hz. Peygamberden '**Cünüp olarak sabahlayanın orucu yoktur**'[20] dedi-

[I,130]

19. نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها
Tirmizi, İlim, 7/V, 34, r. 2657; Ahmed, I, 438

20. من أصبح جنبا فلا صوم له
Ahmed, VI, 184 -Ebu Hureyrenin sözü olarak-

ğini rivayet etmiş, kendisinden açıklama istenince de, 'Bunu bana Fazl b. Abbas haber verdi' demiştir. Görüldüğü gibi Ebu Hureyre başlangıçta, başkasından duyduğunu belirtmeksizin, hadisi kendisi duymuş gibi nakletmiştir. Yine İbn Abbas, Hz. Peygamberin '**Riba ancak nesîededir**'[21] sözünü nakletmiş, daha sonra kendisine bu hadis konusunda müracaat edildiğinde bu hadisi Üsame b. Zeyd'den duyduğunu söylemiştir. Her ne kadar bu lafızla rivayette, belirtilen ihtimal söz konusu olabiliyorsa da bu ihtimal uzak bir ihtimaldir. Aksine zahir olan, sahabi 'Hz. Peygamber dedi ki...' şeklinde rivayette bulunduğunda, bunu Hz. Peygamberden duymuş olmasıdır. Hz. Peygamberle çağdaş olmayan kişilerin 'Resulullah dedi ki' diyerek rivayette bulunmaları durumu ise farklıdır. Çünkü bu kişilerin karine-i halleri, rivayet ettikleri hadisi Hz. Peygamberden duymadıklarını göstermekte olup, bu şekildeki rivayetleri, hadisi bizzat Hz. Peygamberden duymuş olduklarını akla getirmez. Halbuki sahabinin bu şekildeki rivayeti, bunu Hz. Peygamberden doğrudan işitmiş olduğunu akla getirir. Dolayısıyla, sahabinin bu şekildeki rivayeti, duyma kaynaklı olmalıdır. Zahir olan budur. Haberlerin hemen hepsi bize bu şekilde nakledilmiştir. Nitekim, rivayetler 'Ebu Bekr dedi ki; Hz. Peygamber şöyle şöyle demiş' ve 'Ömer dedi ki; Hz. Peygamber şöyle şöyle demiş' şeklinde olmakta ve biz onların bunu Hz. Peygamberden duymuş olduklarını anlamaktayız.

Üçüncüsü; sahabinin 'Hz. Peygamber şunu emretti, şunu yasakladı' gibi sözleridir. Bu lafızla yapılan rivayetler için iki ihtimal söz konusudur. Birinci ihtimal bunu Hz. Peygambereden duyup duymadığında; ikincisi ise, 'emretti' ifadesindedir. Çünkü sahabi, gerçekte emir olmayan bir şeyin emir olduğu görüşünde olabilir. Alimler, 'yap' sözünün emir olup olmadığında ihtilaf etmişlerdir. Bunun içindir ki, birkısım zahir ehli, Hz. Peygamberin kendi ifadesi nakledilmedikçe, bu şekildeki rivayette hiç bir hüccet bulunmadığını söylemiştir. Doğrusu şudur; Hz. Peygamberin bunu emrettiğini muhakkak surette bilmedikçe veya Hz. Peygamberin 'şunu emrediyorum' dediğini yahutta emir olduğunu gösteren karinelerin bulunup zarûrî olarak emri kastettiği anlaşılacak biçimde 'şunu yapın' dediğini duymadıkça, sahabinin 'Hz. Peygamber şunu emretti' şeklinde rivayette bulunacağı düşünülemez. Sahabinin emir olmayan bir şeyi, bir yanılgı sonucu emir olarak algılaması durumuna gelince, ortada bunu gerektirecek bir zaruret olmadıkça, biz sahabe hakkında bu ihtimali söz konusu edemeyiz. Tam tersine, mümkün mertebe biz, sahabenin söz ve fiilinin zahirini selamete hamlederiz. Bunun içindir ki, sahabe 'Hz. Peygamber şöyle dedi' dese, fakat, bir şart getirse ve bir vakit öngörse, biz buna ittiba etmek durumundayız. Bu durumda bizim, 'Belki de sahabi, şartı ve zamanlamayı anlama hususunda yanılgıya düşmüş, şart olmayan bir şeyi şart sanmıştır' dememiz caiz olmaz. Aynı şekilde sahabinin 'Şu hüküm neshedilmiştir' sözünü de kabul etmemiz gerekir; çünkü sahabinin 'Şu neshedilmiş-

21. إنما الربا فى النسيئة
Müslim, Müsakat, 102/II, 1218; Aynı muhteva ile bkz. Buhari, Buyu, 79/III, 31

tir' sözü ile 'Şu emredilmiştir' sözü arasında hiç bir fark yoktur. Bunun içindir ki Ali, bir kayıt getirmeksizin 'Ben, antlaşmayı bozanlarla, bir bid'at ve dalalet sebebiyle dinden çıkanlarla ve gerçekten sapıp zulmedenlerle savaşmakla emrolundum' demiştir. Ali gibi birinin, emri gerektirecek bir dayanak olmaksızın, umum ve husus açısından üçüncü bir ihtimal girecek şekilde 'emrolundum' demesi düşünülemez. Nitekim kimileri Ali'nin bu mutlak ifadesinden hareketle, tüm ümmetin bununla emrolunmuş olduğunu söylemişlerdir. Sahih olan şudur; umum sıygasını [131] benimseyenlerin bu ifade hakkında da kararsız kalmaları gerekir. Zira Ali'nin duyduğu şeyin, ümmet için veya bir grup için veya muayyen biri için bir emir olması ihtimal dahilindedir. Bütün bunlar ona 'emretti' deme imkanı verir ve akabinde delile vakıf olabilir. Fakat, Hz. Peygamberin bir kişiye olan emrinin, cemaat için bir emir oluşu buna delalet etmektedir; ancak bir kişiye yönelik emrin, yolculuk veya ikamet gibi, kendisine özel bir vasıf sebebiyle olması durumunda, cemaate yönelik olmaması muhtemeldir. Şayet böyle idiyse sahabi, msl. '**yolculuk esnasında mestlerimizi üç gün üç gece çıkarmamakla emrolunduk**'[22] ifadesinde olduğu gibi, bunu açıkça söylerdi. Şayet sahabi 'Bize şunu emretti' derse ve sahabinin bu ifadeyi, sadece tüm ümmetin emrolunmuş olması durumunda kullandığı biliniyorsa, bu durumda söz konusu emir tüm ümmet için anlaşılır. Sahabinin böyle bir kullanım adeti yoksa veya bilinmiyorsa, bu takdirde söz konusu emrin, ümmet için veya sadece kendisi için veya belirli bir grup için olması ihtimal dahilindedir.

Dördüncüsü; sahabinin, 'şununla emrolunduk, şundan nehyolunduk' gibi sözleridir. Bu gibi sözler için yukarıdaki üç ihtimale ek olarak bir de, emreden kişinin kimliği ihtimali söz konusudur. Bu ifadeden, emreden kişinin Hz. Peygamber mi yoksa halifelerden veya alimlerden biri mi olduğu anlaşılmamaktadır. Kimi alimler, taşıdığı ihtimal nedeniyle, bu lafızla yapılan rivayette hiç bir hüccet bulunmadığını ileri sürmüşse de, çoğunluk alimler bu ifadenin yalnızca Allahın veya Hz. Peygamberin emrine hamledileceğini söylemişlerdir. Çünkü nakilde bulunan sahabi, bu ifadesiyle bir şer'î hükmü isbatı ve hüccet ikame etmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla bu ifade, sözünde hüccet bulunmayan kişilerin sözü olarak yorumlanamaz.

Sahabinin 'Şu, Sünnettendir', 'Sünnet şu şekilde cereyan etmiştir' gibi sözleri de bu kabildendir. Zahir olan şudur ki; sahabi bununla, özellikle Hz. Peygamberin sünnetini kastetmektedir. İttiba edilmesi gereken, Hz. Peygamberin sünnetidir, itaat edilmesi vacip olmayan diğer kişilerin sünneti değil. Sahabinin bunu Hz. Peygamberin hayatında söylemesi ile ölümünden sonra söylemesi arasında hiç bir fark yoktur.

Bir tabiînin 'emrolunduk' sözüne gelince; bunun Hz. Peygamberin emri ol-

---

22. أمرنا إذا كنا مسافرين أن لاننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن
Yakın ifadelerle bkz. Tirmizi, Taharet, 71/I, 159; Nesai, Taharet, 98/I, 83 .

ması muhtemel olduğu gibi, bütünüyle ümmetin emri olması da muhtemeldir ve her iki durumda da bu sözle hüccet gerçekleşir. Bu ifadenin ayrıca sahabenin emri olması da muhtemeldir. Fakat bir alimin, itaati vacip birini kastetmesi durumu hariç, bu ifadeyi kayıtsız biçimde kullanması kendisine yakışmaz. Her halükarda tabiinin bu sözündeki ihtimal, sahabinin aynı sözündeki ihtimalden daha da açıktır.

Beşincisi; sahabinin 'şöyle yaparlardı' şeklindeki sözüdür. Eğer sahabi bunu Hz. Peygamber zamanına izafe ediyorsa, bu nakil, söz konusu fiilin caizliğini gösterir. Çünkü sahabinin bunu hüccet olarak zikretmiş olması, Hz. Peygamberin haberdar olmadığı bir fiili değil, haberdar olup ses çıkarmadığı bir fiili kastettiğini gösterir ve bu da söz konusu fiilin caizliğini gösterir. Msl. İbn Ömerin "**Biz Hz. Peygamber zamanında fazilet sıralaması yapardık ve Hz. Peygamberden sonra insanların en hayırlısının Ebu Bekr, sonra Ömer ve sonra Osman olduğunu söylerdik.** Bu sözlerimiz Hz. Peygambere ulaştığı halde O buna karşı bir şey söylemedi"[23] demesi, yine İbn Ömer'in "**Biz Hz. Peygamber zamanında ve ondan sonra kırk yıl tarım ortakçılığı (muhabere) yaptık. Ne zaman ki Râfi' b. Hadîc bize Hz. Peygamberin bunu yasakladığı haberini rivayet edince bundan vazgeçtik**"[24] şeklindeki rivayeti böyledir. Ebu Said'in "**Biz Hz. Peygamber zamanında fıtır sadakası olarak buğdaydan bir sa' verirdik**"[25] sözü; Aişe'nin "**Onlar değeri düşük şeylerde el kesmezlerdi**"[26] sözü de böyledir.

Bir tabiî'nin 'onlar şöyle yaparlardı' sözü ise, ümmetin tamamının değil, birkısmının böyle yaptığını gösterir ve tabiî bunu icma ehlinden naklettiğini açıkça belirtmedikçe bu sözde hiç bir hüccet yoktur. Tabiî bunu icma ehlinden nakledince bu nakil bir icma'ın nakli olur. İlerde geleceği üzere icma'ın tek kişinin haberiyle sabit olup olmayacağı tartışmalıdır. Buraya kadar verilen bilgilerle neyin Hz. Peygamber'den nakil (haber) olduğu ve neyin de haber olmadığı gösterilmiştir. Şimdi haberin bize ulaşma yollarını açıklayalım. Haber bize ya tevatür kanalıyla ya da ahad kanalla ulaşır. [I, 132

A. TEVATÜR

1. Tevatürün Bilgi İfade Etmesi

Tevatür konusuna geçmeden önce haberi tanımlayalım. Haber; doğrulanması ve yanlışlanması mümkün olan sözdür. Diğer bir ifadeyle haber, kendisine

23. Haberin birinci kısmı için bkz. Buharî, Fedailus-Sahabe, 5/IV, 195
24. İbn Mace, Ruhûn, 7/II, 819
25. Benzer ifadeyle bkz. Tirmizi, Zekat. 35/III, 59; İbn Mace, Zekat, 21
26. Dârekutnî, II, 145-147

doğruluk veya yalan girebilen sözdür. Bu ikinci tanımlama, haberin 'kendisine doğruluk ve yalan girebilen sözdür' şeklindeki tanımından daha uygundur. Çünkü bir habere, hem doğruluk ve hem yalan giremez. Nitekim, Allahın kelamı için yalan kesinlikle sözkonusu olmadığı gibi, imkansızlardan verilen haber için de doğrulama kesinlikle sözkonusu değildir.

Haber, nefisle kaim olan kelamın kısımlarından biridir. İbare ise, sıygası 'Zeyd ayaktadır ve dövmektedir' sözü gibi, kesik seslerdir. Bu söz, bizatihi haber olmayıp, ancak kişinin bununla nefiste olanı haber vermeyi kastetmesiyle haber olur. Bunun içindir ki bu söz uyuyan veya akli dengesi yerinde olmayan birinin ağzından çıkmış olsa haber olmaz. Kelamu'n-nefs ise bizatihi ve cinsiyle haberdir; mevcut oluduğunda, artık kişinin kasdıyla değişmez.

Tevatürün bilgi ifade ettiğinin isbatına gelince; bu husus açıktır. Sümeniyye[27] mezhebi ise aksi görüşte olup, tevatürün bilgi ifade ettiğini inkar etmiş ve bilgileri duyulara hasretmiştir. Onların bu hasredişleri batıldır. Biz binin birden çok olduğunu; bir şeyin hem kadim hem hadis olmasının imkansızlığını ve yakîn'in duyular dışındaki kaynaklarında zikrettiğimiz daha başka şeyleri zorunlu olarak bilmekteyiz. Diğer taraftan biz deriz ki; onların bilgileri duyulara hasretmesi, kendileri için malumdur ve bu bilgi beş duyu kanalıyla idrak edilmiş değildir. Yine hiç bir akıllı, her ne kadar kendisi oraya gitmemişse de, dünyada Bağdad isminde bir şehir bulunduğundan kuşku duymaz. Yine hiç bir akıllı peygamberlerin varlığından, hatta Şâfiî ve Ebû Hanîfe'nin varlığından, devletlerden ve meydana gelmiş harikülade olaylardan kuşku duymaz.

Denirse ki:

Eğer tevatürün bilgi ifade ettiği zorunlu olarak biliniyor olsaydı biz size muhalefet etmezdik.

Deriz ki:

Zaten bu hususta muhalefet eden kişi, ancak diliyle veya aklından zoru olduğu için ya da inadından dolayı muhalefet etmektedir. Bildikleri şeyleri inkar etmeleri ve inat etmeleri adeten imkansız olan büyük bir sayıdan bunun inkarı sadır olmamıştır. Şayet biz bildiklerimizi sizin sözünüz sebebiyle terkedecek olsaydık, sizin de Sofistlerin[28] karşı çıkması sebebiyle, duyularla algılanan bilgileri terketmeniz gerekirdi.

Tevatür bilgisinin nazarî bilgi olduğunu iddia eden Ka'bî'inin görüşünün batıllığına gelince, deriz ki: Nazarî; kendisine kuşku arız olması mümkün olan ve

27. Sümeniyye; Tenasühe, alemin kıdemine ve nazar ve istidlalin iptaline inanan bir guruptur. Bunlar varlığı hayal içinde hayal olarak addetmişler ve bilgi ve marifetin yollarını beş duyuya hasr etmişledir.

28. Sofestaiye; Eski bir Yunan fırkası olup, kendi içinde farklı guruplara ayrılmışlardır. Kimileri, bilginin varlığını inkar etmiş; kimileri, hakikatlerin kanaatlere tabi olduğunu iddia etmiş; kimileri de bilgileri inkar etmemekle birlikte bunları edinmenin beşer kuvveti dahilinde olmadığını söylemiştir.

hakkında durumların değişebileceği, dolayısıyla da kimi insanların bilip, kimilerininin bilemeyeceği, kadınların, çocukların ve nazar ehlinden olmayanların bilemeyeceği bir şeydir. Kasden nazarı terkedenler de bunu bilemez. Her nazarî bilgi karşısında bunu bilen kişi önce bu konuda kendi nefsinde bir kuşku duyar ve sonra araştırır. Biz ise Mekke'nin ve Şâfiî'inin varlığı hususunda içimizde bir kuşku duymuyoruz ve araştırmıyoruz. Siz eğer tevatür bilgisinin nazarî olduğunu söylerken bunu kastediyorsanız, biz bunu kabul etmiyoruz. Yok eğer bununla, salt haber veren kişinin sözünün, nefiste aşağıda zikredeceğimiz iki mukaddime düzenlenmedikçe -ki tevatür ehlinin doğruluğunun bilgisi bu iki mukaddime üzerine oturacaktır- bilgi ifade etmeyeceğini kastediyorsanız bunu kabul ederiz. Bu mukaddimelerden birincisi şudur: Bunlar, durumlarının farklılığına ve amaçlarının aykırılığına ve sayılarının çokluğuna rağmen, bir birleştiricinin kendilerini yalan üzerinde birleştiremeyeceği bir konumdadırlar; bunlar ancak doğru üzerinde ittifak edebilirler. İkincisi de şudur: Bunlar vakıayı haber verme noktasında ittifak etmişlerdir. Tevatür bilgisinin nazarî bilgi olduğunu söylerken bunu kastettiyseniz, bu bizce kabul edilebilir. Zaten kendisi için bilgi ve tasdikin hasıl olabilmesi için, düzenli bir lafızla teşekkül etmese bile, nefsin bu iki mukaddimeyi hissetmesi gerekir. Nefis bunu hissedince, o mukaddimeleri hissettiğinin farkında olmasa bile, tasdik meydana gelir. [I, 133]

Bu konunun mahiyeti şudur: Zarûrî bilgi, eğer, 'kadim olan bir şey hadis olamaz ve varolan bir şey yok olmaz' sözümüz gibi, bir vasıta olmaksızın oluşan bilgiden ibaret ise, bunlar zarûrî bilgi değildir. Çünkü bu bilgi, zikredilen iki mukaddime vasıtasıyla oluşmuştur. Zarûrî bilgi eğer, zihinde bir vasıtanın teşekkülü olmaksızın oluşan bilgi ise, bu bilgi zarûrîdir. Zihinde nice vasıtalar vardır ki insan bunların aracılığını ve bunlar aracılığıyla bilgi oluşumunu hiç bir şekilde hissetmez. Bunlar, evvelî bilgi olmadıkları halde evvelî bilgi olarak adlandırılırlar. Msl. 'iki, dördün yarısıdır' sözümüz böyledir. Çünkü bu bilgi, bir vasıta olmaksızın bilinemez. Bu vasıta da şudur: Yarım, bir bütünün, biri diğerine eşit olan iki parçasından biridir. İki de, dördün bütününden diğer ikiye eşit olan iki parçanın birisidir. Öyleyse bu yarımdır. Bu bilgi bir vasıta ile oluşmuştur; fakat bu vasıta zihinde mevcut ve açıktır. Bunun içindir ki, şayet otuz altı, yetmiş ikinin yarısı mıdır? diye sorulduğunda, bu bütünün birbirine eşit biri otuz altı olan iki parçası olduğunun bilinebilmesi için düşünme ve incelemeye gerek vardır. İşte, tevatür haberinin doğruluğu bilgisi de bu mukaddimelerin aracılığı ile oluşur. Bu şekilde oluşan bilgi evvelî bilgi değildir. Bu tür bilgi zarûrî olarak adlandırılabilir mi? Bu hususta ıstılah değişikliği olabilir. Çoğunluğa göre zarûrî bilgi, nefislerimizi kendisine zorunlu bulduğumuz şeylerden değil, evvelî bilgiden ibarettir. Buna göre, matematiksel bilgiler, nazarî olduğu halde zorunludur. Bu bilgilerin nazarî olmalarının anlamı, evvelî olmayışlarıdır. Tevatür haberinin doğruluğu bilgisi de bunun gibidir. Ittıradu'l-âdât olarak tabir edilen tecrübeden elde edilen bilgiler de

buna yakındır. Mukaddime kısmında dikkat çektiğimiz gibi, 'su kandırıcıdır ve şarap sarhoş edicidir' sözümüz böyledir.

Denirse ki:

Birisi çıkıp, şayet zarûrî olsaydı biz bunun zarûrî olduğunu zarûrî olarak bilirdik ve bu konuda tartışma olmazdı diyerek bu bilginin zarûrî olmadığına istidlal edecek olursa bu istidlal sahih midir, değil midir? [134]

Deriz ki:

Eğer zarûrî, nefislerimizi kendisine zorunlu bulduğumuz şeyden ibaret ise, biz kendi nefislerimizi buna zorunlu bulmaktayız. Eğer zarûrî, vasıtasız oluşan bilgiden ibaret ise bunun bilinmesi hususunda düşünmeye ihtiyaç duyulması caizdir ve tıpkı bir şeye kesin olarak kanaat getirip, bu kanaatimizin tahkik edilmiş bir bilgi olup olmadığında tereddüt edişimiz gibi, bu bilgi hakkında kuşku vaki olabilir.

2. Tevatürün şartları :

Tevatürün dört şartı vardır:

1) Bilgiyi nakledenlerin, zann kaynaklı olarak değil, bilgi kaynaklı olarak haber vermeleri. Msl. Bağdad halkı, şayet bize güvercin zannettikleri bir kuştan veya Zeyd sandıkları bir kişiden haber verseler, bizim için o kuşun güvercin olduğu ve o şahsın Zeyd olduğu bilgisi oluşmaz. Bu nakil muallel değildir. Aksine haber verenin bilgisi, haber verilenin bilgisinden fazla değildir. Çünkü onların haberiyle, bu haber zan kaynaklı bile olsa, bizim için bir bilgi yaratmak Allahın kudretindedir. Ne var ki adet bu yönde süregen (muttarid) değildir.

2) Onların bilgisi, duyularla algılanmış bilgiye dayalı zarûrî bir bilgi olabilir. Zira, şayet Bağdad halkı bize alemin hudusundan ve bazı peygamberlerin doğruluğundan haber verecek olsalar bizim için bilgi oluşmaz. Bu da aynı şekilde adet ile bilinen bir şeydir. Yoksa ki bunu bizim hakkımızda bilgi için bir sebep yapmak Allahın kudretindedir.

3) Bu vasıflar ve sayının tamlığı açısından haberin iki tarafının ve vasıtasının, bir birine eşit olması. Birbirini izleyen asırlar boyunca halef seleften nakilde bulunsa ve her bir asırda şartlar mevcut olmasa, bizim için onların doğruluğu bilgisi oluşmaz. Çünkü her bir asır halkının haberi, kendi başına müstakil bir haber olup her birinde şartların mevcut olması gerekir. Bunun içindir ki sayıca çok olmalarına rağmen, Musa'dan yaptıkları kendi şeriatini neshedcn her şeyin yalanlanmasına dair haber konusunda, yahudilerin doğruluğu bilgisi bizim için oluşmamıştır. Yine Şia, Abbasiye ve Bekriyye'nin, Ali'nin, Abbas'ın ve Ebu Bekr'in imametine dair nass bulunduğu yönündeki nakillerinde, birbirine yakın asırlarda nakilcilerin sayıca çokluğuna rağmen, bizim için onların doğruluğu bilgisi

oluşmamıştır. Çünkü bunların birkısmını önce tek tek kişiler uydurmuşlar, sonra bunu yaymışlar, daha sonra da kendi asırlarından itibaren bu haberi nakledenlerin sayısı artmıştır. Şart bazı asırlarda oluşmakla birlikte, şartın oluşumu açısından tüm asırlar birbirine eşit değildir. Bunun içindir ki İsa'nın varlığının ve onun nübüvvet ile meydan okuyuşunun aksini; yine Ebu Bekr ve Ali'nin varlıklarının ve imamet için adaylıklarının aksini tasdik gerçekleşmemiştir. Bunların her birinde taraflar ve vasıta eşit olduğundan bizim için nefislerimizi kuşkulandırmaya güç yetiremeyeceğimiz zarûrî bir bilgi oluşmaktadır. Halbuki Musa ve İsa'dan yapılan nakiller ve imametin nassı konusunda nefislerimizi kuşkuya sevketmeye muktediriz.

.4) Dördüncü şart sayıya ilişkin olup, bununla amaçlanan hususu bir kaç mesele resmederek ortaya koyalım.

Mesele: (Tevatürde Sayı) [I, 135

Haber verenlerin sayısı, eksik, tam ve fazla olmak üzere üçe ayrılır. Eksik sayıdaki kişilerin haberi bilgi ifade etmez. Tam sayıdaki kişilerin haberi bilgi ifade eder. Fazla sayıdaki kişilerin birkısmının haberiyle bilgi oluşur, fazlalık da fazlalık olarak kalır. Tam sayı, bilgi doğuran en az sayı olup, bizim için malum değildir. Fakat zarûrî bilginin oluşmasıyla biz sayının tamlığını anlarız. Yoksa ki biz, sayının tamlığından hareketle bilginin oluşumuna istidlal ediyor değiliz. Bu nokta anlaşıldıktan sonra şöyle bir soru akla gelebilir: Bir olay hakkında bilgi ifade eden tam sayının başka bazı olaylar hakkında bilgi ifade etmeyeceği tasavvur olunabilir mi? Kadı, bunun imkansız olduğunu söylemiş ve bir vakıa hakkında bilgi ifade eden her sayının başka tüm olaylar hakkında da bilgi ifade edeceğini söylemiştir. Bir şahıs için oluşan bilgi, aynı şeyi duymakta müşterek olan tüm diğer kişiler için de oluşur ve bilgi oluşumu noktasında bunların değişiklik göstermeleri düşünülemez. Birtakım karinelerden soyutlanmış haber açısından Kadı'nın bu görüşü doğrudur. Çünkü bilgi salt sayıya dayalı değildir ve sayı çokluğunun, diğer olaylara ve diğer şahıslara nisbeti aynıdır. Ancak eğer haber etrafında tasdike delalet eden birtakım karineler var ise, böylesi bir haberi tasdik noktasında olaylar ve kişiler arasında farklılık olması mümkündür. Kadı, karinelere itibar etmeyerek ve karineler için bir etki düşünmeyerek bunu da inkar etmiştir. Kadı'nın bu görüşü kabul edilebilecek gibi değildir. Çünkü hiç bir karine olmasa bile, haber verenlerin sayıca çokluğu ile birlikte salt haber verme bilgi doğurabileceği gibi, haber verme olmaksızın salt karineler de bazen bilgi doğurabilir. Dolayısıyla karinelerin haber vermeye eklenmesi ve bazı karinelerin haber verenlerin belli bir sayısının yerini tutması mümkündür. Bu noktanın daha iyi anlaşılabilmesi için karinenin anlamını ve delalet keyfiyetini bilmeye gerek vardır. Kuşkusuz biz, duyulur olmayan birtakım şeyleri bilmekteyiz. Nitekim biz birinin başka birine olan muhabbetini ve buğzunu, korkusunu, kızgınlığını ve utangaçlığını bile-

biliyoruz. Bu haller sevenin ve kızanın nefsindeki haller olup, duyu bu hallere ilişmez; bu hallere, birtakım delaletler delalet eder. Bu delaletler, tek tek düşünüldüğünde kesin olmadığı, aksine kendilerinde ihtimal söz konusu olduğu halde, bu delaletler sebebiyle nefis zayıf bir kanaate meyleder, sonra ikincisi, sonra üçüncüsü bunu pekiştirir. Şayet bu delaletler tek kalacak olsalar, kendilerine ihtimal girer; fakat bu delaletlerin biraraya gelmesiyle kesinlik oluşur. Nitekim, tek düşünüldüğünde, tevatür sayısından her birisi için de ihtimal söz konusu olmakta ve kesinlik bu sayının bir araya toplanmasıyla oluşmaktadır. Msl. biz aşıkın aşkını, kendi sözüyle değil, sevdiğinin hizmetine koşmak, uğrunda malını mülkünü sarfetmek, onu görebilmek için onun bulunduğu meclislere gitmek gibi aşıkların fiilleri olan fiillerle bilmekteyiz. Bu fiiller tek tek ele alınınca, her birinin delaleti için ihtimal söz konusu olur ve kişi bu fiili sevgisinden dolayı değil de, içinde gizlediği başka bir amaçla yapmış olabilir. Fakat bu delaletlerin çokluğu, bizim için onun aşkına dair kesin bir bilgi oluşacak bir sınıra ulaşır. Kişinin nefretine dair bilgi de bu şekilde oluşur. Aynı şekilde biz kişinin kızgınlığını, utanmasını biliriz, fakat salt yüzündeki kızarma sebebiyle değil. Ancak bu kızarıklık delaletlerden sadece birisidir. Yine biz bir çocuğun peşpeşe emdiğini görürüz ve her ne kadar memedeki sütü göremesek de, sütün çocuğun karnına gittiğine dair bizde [I, 136] kesin bir bilgi oluşur. Her ne kadar memedeki sütü ve sütün çıktığını görmemiş isek de çocuğun emme ve yutma hareketleri buna delalet etmektedir. Bununla birlikte süt ulaşmaksızın böyle bir bilgi oluşabilir. Fakat genç kadının memesinin sütsüz olmayacağı, memesinin ucunun deliksiz olmayacağı ve çocuğun sütü çıkarmak için emmeye iten bir tabiattan hali bulunmayacağı hususu buna eklenir. Bütün bunların aksi de pek nadir olarak ihtimal dahilindedir. Fakat tüm bunlara, başka bir şey yemediği halde çocuğun ağlamayı kesmesi eklenince bu bir karineye dönüşür. Çocuğun bir ağrıdan dolayı ağlamış olması ve bu ağrının gitmesi sebebiyle susmuş olması da ihtimal dahilindedir. Yine her ne kadar çoğunluk zamanlarda yanında olmamıza rağmen çocuğun bizim görmediğimiz bir şey yemiş olması da muhtemeldir. Bununla birlikte bu delaletlerin bitişmiş olması, haberlerin birbirine bitişmesi ve mütevatir olması gibidir. Tıpkı her habercinin tek başına haber vermesi durumunda olduğu gibi, mevcut her bir delalet için ihtimal söz konusu olabilirse de, bunların bir araya gelmesiyle bilgi oluşur. İşte bu adeta, Mukadddimetu'l-Kitab'da[29] zikrettiğimiz evveliyyât, mahsusât, batinî müşahedeler, tecrübeler ve mütevatir haberler dışında altıncı bir bilgi kaynağı gibidir ve onlara katılabilir. Bu durum inkar edilemediğine göre, karinelerden soyutlanması halinde bilgi ifade etmeyecek olan eksik sayıdaki kişilerin sözünün, karinelerin bitişmesi sebebiyle tasdik edilmesi yadırganamaz. Beş altı kişi, bir kimsenin öldüğünü haber verdiğinde bunların doğruluğu bilgisi oluşmaz. Fakat ölümü haber verilen kişinin babasının baş açık, ayaklar yalın biçimde üstünü başını parçalayarak, yüzünü başını döverek dağınık bir biçimde dışarı çıkması bu habere eklenin-

29. Eserin başındaki Mantık mukaddimesini kastetmektedir.

ce, yaşlı başlı, makam mevki sahibi olan, daha önce böyle bir hareketi görülmeyen ve ancak zaruretten dolayı böyle davranacak olan babanın bu durumu bir karine olabilir ve etki bakımından sayının geri kalan kısmının yerini tutabilir. Böyle bir durumun imkan dahilinde olduğu kesindir ve tecrübe de bunu göstermektedir. Aynı şekilde çok sayıda kişiler, hükümdarın eyaletini ve galibiyet siyasetini iktıza eden bir durumu haber verebilirler. Bu haberciler eğer hükümdarın ileri gelen adamlarından iseler, sayıca çok olmalarına rağmen bunların, eyalet birliği altında yalan üzerine ittifak etmeleri tasavvur olunabilir. Eğer bu çok sayıdaki kişiler, hükümdarın zabtı altında olmayıp değişik yerlerden iseler, bunlar için yalan üzerinde ittifak töhmeti söz konusu olamaz. Bu durum, nefiste inkar edilemeyecek bir etki yapar. Kadı'nın bunu niye inkar ettiğini ve bunun imkansızlığına dair burhanının ne olduğunu bilemiyorum.

Bütün bunlardan sonra sayının, olaylara ve kişilere göre değişiklik gösterebileceği ortaya çıkmaktadır. Öyle şahıslar vardır ki, nefislerinde kendilerini bazı şeyleri hemen tasdik etmeye yönelten huylar kök salmıştır. Bu, karineler yerini tutar ve bu karineler de bazı habercilerin haberi yerine geçer. Bu da gösteriyor ki bunun imkansızlığına dair bir burhan yoktur.

Denirse ki:

Bir kişinin sözüyle bilgi oluşmaz mı?

Deriz ki: Ka'bî'den bunun caizliğine dair bir görüş nakledilmektedir. Karine olmamasına rağmen, tek kişinin haberiyle bilgi oluşacağını bir bunak bile caiz görmez. Fakat ortada birtakım karineler varsa bu karineler, kendileri ile, bilginin oluşumu arasında yalnızca bir tek karinenin bulunduğu bir meblağa ulaşabilir ve tek kişinin haberi bu karinenin yerini tutabilir. Böyle bir durumun imkansızlığı bilinmediği gibi, vukuu da kesinlenemez. Bunun vukuu ancak tecrübe yoluyla bilinebilir ve bizim böyle bir tecrübemiz yoktur. Fakat biz, kesin olarak kanaat getirdiğimiz bir çok şeyi, kendi durumunun karinelerinin de yardımıyla, bir kişinin haberiyle tecrübe etmişizdir ve daha sonra bunun bir yanıltma olduğu ortaya çıkmıştır. İşte bu noktadan hareketle Kadı, bunu imkansız görmüştür. Bu anlatılanlar, adetin alışılageldiği biçimde devam ettiği varsayımıyla, olaylar hakkındadır. Ancak, bu adetin yırtıldığı olağanüstü durumlar farzedilecek olursa, Allah Teala, karinelerin eklenmesi bir yana, hiç bir karine olmaksızın tek kişinin haberiyle bizim için bilgi oluşturmaya kadirdir. [I, 137

Mesele: (Dört sayısının bilgi ifade etmek açısından değeri)

Kadı, dört kişinin sözünün, tam sayıdan kesinlikle eksik olduğunu söylemiş ve bu görüşünü şöyle gerekçelendirmiştir: Dört kişinin sözü şer'î bir beyyine olup, hakimin bunu, zannı galip oluşabilmesi için tezkiyecilere havale etmesi icma ile caizdir; halbuki zarûrî olarak bilinen bir hususta zann oluşturma peşine

düşülemez. Kadı'nın bu yaklaşımı, her hangi bir karinenin bulunmadığı durumlar açısından doğrudur. Çünkü biz, dört kişinin verdiği habere kendimizi zorunlu hissetmiyoruz. Ancak eğer bu dört kişinin haberi yanında bir de karinenin bulunduğu farzedilirse, tasdikin oluşması imkansız değildir. Şu kadar ki bu doğrulama salt dört kişinin haberiyle değil, bu habere karinelerin eklenmesiyle oluşmuş olur. Kadı, karinenin eklenmesi durumunda dahi dört kişinin haberiyle tasdikin imkansız olduğunu söylemektedir.

Mesele: (Beş sayısının bilgi ifade etmek açısından değeri)

Kadı, dört sayısının eksik bir sayı olduğunu icma ile bildiğini, fakat hakkında icma bulunmadığı için beş sayısı hakkında kararsız olduğunu söylemektedir. Kadı'nın bu görüşü zayıftır. Çünkü biz bunu tecrübe ile bilmekteyiz. Beş veya altı kişiden duyduğumuz öyle haberler vardır ki bunlarla bilgi oluşmaz. Bu bakımdan beş sayısının da eksik bir sayı olduğunda kuşkumuz yoktur.

Mesele: (Bilgi oluşturan sayının alt sınırı belli midir?)

Karinelerin yokluğunu varsaydığımızda, kendisiyle zorunlu bilginin oluştuğu en az sayı Allah için malumdur; bizim için ise malum değildir ve bu sayıyı bilme imkanımız da yoktur. Biz, haberleri bize peşipeşine geldiğinde, Mekke'nin, Şâfiî'nin ve peygamberlerin varlığına dair bilgimizin oluşum anını ve bunun yüzüncü veya ikiyüzüncü haberden sonra mı olduğunu bilemeyiz. Uğraşsak bile bunu tecrübe etmemiz mümkün değildir. Şöyle bir misalle nefislerimizi bir kontrol edelim: Çarşıda bir adam öldürülse ve bu olaya şahit olan bir topluluk olay mahallinden ayrılıp bizim yanımıza gelerek ölüm haberini verseler; birinci kişinin haberi bizim zannımızı harekete geçirir, ikinci ve üçüncü kişilerin haberi bu zannımızı pekiştirir; haber verenlerin sayısı arttıkça bizim zannımız da iyice pekişir ve neticede artık kuşku duyamayacağımız zorunlu bir bilgi haline gelir. Şayet bilgimizin zorunlu olarak oluştuğu anı bilebilirsek ve habercilerin sayısını hesaplıyabilirsek bilgimizin oluşum anını bilebiliriz. Fakat bu anı yakalayabilmek son derece zordur. Çünkü kanaatimizin kuvvetlenmesi, tıpkı mümeyyiz çocuğun aklının artarak teklif sınırına ulaşması ve sabah ışığının yavaş yavaş kemal noktasına varması gibi, gizli bir tedricle olmuştur. Bunun içindir ki kendisiyle zorunlu bilginin oluştuğu asgari sayı, bir tür işkal perdesi altında kalmış ve bunun idraki beşer kuvveti için neredeyse imkansız olmuştur.

[I, 138] Kimi alimler, cuma namazı için öngörülen sayıdan hareketle zorunlu bilginin asgari sayısı olarak kırk sayısını; kimileri 'Musa, buluşma vaktimiz için kavminden yetmiş adam seçti' {A'râf, 7/155} ayetinden hareketle yetmiş sayısını ve kimileri de Bedr ehlinin sayısını tahsis etmişlerdir. Bunların hepsi de bozuk ve soğuk keyfi hükümler olup, hiçbirisi amaca uygun düşmez ve delalet etmez. Bu

görüşlerin birbirleriyle çelişik olmaları, bunların sakatlıklarını göstermeye yeter. Öyleyse bu sayıyı net olarak bilmemiz mümkün değildir. Şu kadar ki biz, Allah Teala katında tam olan sayıdaki kişilerin haber verme noktasında biraraya geldiğine zorunlu bilgi ile istidlal ederiz.

Denirse ki: Asgari sayısını bilmediğiniz halde, tevatür ile zorunlu bilginin oluştuğunu nasıl biliyorsunuz?

Deriz ki: Tıpkı, en az miktarlarını bilmediğimiz halde, ekmeğin doyurucu, suyun kandırıcı ve şarabın sarhoş edici olduğunu bildiğimiz gibi ve yine tıpkı cinslerini hasretmeye ve en alt derecesini tesbit etmeye muktedir olamadığımız halde karinelerin, bilgi ifade ettiğini bildiğimiz gibi.

Mesele: (Bilgi oluşumunun iki şartı: tam sayı ve haberin müşahede kaynaklı olması)

Tam sayıdaki kişiler haber vermiş ve onların doğruluğu bilgisi oluşmamışsa, bunların yalancı olduğuna kesin gözüyle bakmak gerekir. Çünkü bilginin oluşumunda iki şart vardır. Bu şartlardan biri tam sayı, diğeri verilen haberin yakîn ve müşahede kaynaklı olmasıdır. Sayı tam olduğuna göre bu durumda bilginin oluşmamasının sebebi ikinci şartın eksikliğidir. Biz anlarız ki ya bunların hepsi yalan söylemiştir ya da içlerinden bir kısmının 'Ben buna şahit oldum' sözleri yalan olup, verdikleri haberi ya vehim ve zanna dayanarak vermişler veya bilerek yalan söylemişlerdir. Çünkü, şayet bunlar tasdik edilecek olsaydı, sayı tam olduğuna göre, bilgi zorunlu olarak oluşacaktı. Dört sayısının tevatür sayısı olmadığının bir delili de budur. Zira hakim için bunların doğruluğu bilgisi oluşmamış ve hakimin zannı galiple hüküm vermesi icmaen caiz olmuştur. Şayet sayıları tam olsaydı, bunların doğruluğu bilgisinin oluşmaması hepsinin veya içlerinden birinin yalancı olduğuna kesin bir delil olurdu ve biz içlerinden birinin yalancı veya vehim sahibi olduğunu kesin olarak bilirdik. İçlerinden birinin yalancı veya vehim sahibi olduğu bilinen dört kişinin şahitliği de makbul değildir.

Denirse ki: Anlaşmalı olarak yalan üzerinde ittifak etmeleri ve bir ölçü altına girmeleri ve hiçbiri tek başına haber vermemek ve gizli tutmak üzere, yalan üzerinde yardımlaşmaları adeten imkansız olan bir çoklukta oldukları halde bunların sözleriyle bilgi oluşmuyorsa, onların bu yalanları neye bağlanacak ve böyle bir şey nasıl tasavvur olunacaktır?

Deriz ki: Böyle bir şey, onların doğru sözlüler ve yalancılar olarak ikiye ayrılmasıyla mümkün olur. Doğruların sayısı bilgi oluşturmaya yetecek sayıdan eksiktir. Yalancılara gelince; sayıları yalan üzerine anlaşmayacak meblağın altında olduğu için bunların yalan üzerinde anlaşmaları ihtimal dahilindedir. Sayıları yalan üzerinde anlaşmaları imkansız olmayan bir meblağın ise, o anda gizleyip bunu daha sonra haber vermeleri imkansız değildir. Şia'nın imamet hususunda

nass bulunduğuna dair nakli, sayıca çokluklarına rağmen bilgi ifade etmemiştir. Çünkü onların bu haberi görme ve duyma kaynaklı değildir. Şayet onlar bunu seleften duymuş olsalardı doğru söylemiş olurlardı. Fakat bu yalanı uyduran selefin [I, 139] sayısı da, yalan üzerinde anlaşmaları imkansız olan meblağdan eksiktir. Belki de sonrakiler (halef), haberi ilk verenlerin sayısının, yalan üzerinde anlaşmaları imkansız olan bir meblağ olduğunu zannetmişler; bu zanlarında hata ettikleri için hükme kesin gözüyle bakmışlardır. Onların yanılgılarının kaynağı da budur.

Tevatür Sayısı İçin Öngörülen Fasit Şartlar:

Bazı alimlerce, tevatür sayısı için öne sürülen beş şartın fasit olduğunu açıklayarak bu bahsi bitirmek istiyoruz.

1) Kimi alimler tevatür sayısının belli bir sayı altına girmeyen ve bir beldenin kendilerini içine alamayacağı bir sayı olmasını şart koşmuşlardır.

Bu şart fasittir. Hacılar hepsi birden, hac yapmalarını engelleyen ve Arafata çıkmalarına mani olan bir olayı haber verse, sayıları belli bir sayı ile sınırlı olmakla birlikte, onların bu sözü ile bilgi oluşur. Camide bulunanlar, cuma namazını kılmalarına engel olan bir olayı haber verse, her ne kadar belde bir tarafa cami bunların hepsini içine alıyorsa da, bunların doğru söylediği anlaşılır. Yine Medine halkı Hz. Peygamberden bir şey naklettiğinde, her ne kadar kendileri bir beldeye sığıyor olsalar da, bilgi oluşur.

2) Kimileri, haber veren kişilerin bir babadan değil, farklı neseplerden olmasını, bir yerden değil ayrı bölgelerden olmasını ve aynı mezhepten değil farklı dinlerden olmasını şart koşmuştur.

Bu şart da fasittir. Çünkü haber verenlerin aynı mahalleden ve aynı nesepten olması, yalnızca, anlaşmanın mümkün olması durumunda etkilidir. Sayı tamlığına varan çokluk da bu imkanı giderir. Eğer böyle bir çokluk yoksa, kardeşler arasında anlaşma olabileceği gibi amca çocukları arasında da anlaşma olabilir ve yine bir mahalle halkı arasında anlaşma olabileceği gibi bir belde halkı arasında da anlaşma olabilir. Din farklılığına nasıl itibar edilebilir! Biz biliyoruz ki müslümanlar bir ölümü, bir fitneyi veya bir olayı haber verdiğinde doğru söylediklerini bilmekteyiz. Hatta Kayser'in öldüğünü haber veren İstanbul halkının da doğru söylediğini biliriz.

Denirse ki:

Madem bunu biliyorsunuz, öyleyse İsa'dan teslîsi ve çarmıha gerildiğini nakletmeleri hususunda hıristiyanların doğru söylediğini de bilelim.

Deriz ki:

Hıristiyanlar teslisi, İsa'dan ihtimal götürmeyen sarih bir nas ile işitip anlayarak nakletmediler. Tam tersine amacını anlayamadıkları vehme düşürücü lafızlar sebebiyle bunu vehm ettiler. Nitekim Müşebbihe fırkası da, amacını kavraya-

madıkları bazı ayet ve hadislerden teşbih anlamışlardır. Tevatürün, duyularla algılanan bir şeyden sadır olması gerekir. İsanın katli haberine gelince; onlar İsa'ya benzeyen bir şahsın öldürüldüğüne şahit olduklarını söylerken doğru söylemişlerdir; fakat onlara öyle gösterilmiştir.

Denirse ki:

Duyularla algılanan şeylerde teşbih tasavvur olunabilir mi? Eğer bu tasavvur olunabiliyorsa, her birimiz eşini ve çocuğunu gördüğünde, acaba bu benim eşim mi yoksa benzetiyor muyum diye tereddüte düşsün.

Deriz ki:

Eğer içinde yaşanılan zaman adetin yırtıldığı (harikuladeliklerin meydana geldiği) bir zaman ise, duyularla algılanan şeylerde teşbih olabilir. Bu zaman da, Hz. Peygamberin doğruluğunun isbatı için, peygamberlik zamanıdır. Bu durum, başka zamanlarda kuşkuyu gerektirmez. Zira, Peygamberin tasdikini sağlamak için, Allah Tealanın bastonu yılan yapmaya ve adeti yırtmaya olan kudretinde hiç bir değişiklik yoktur. Bununla birlikte biz şimdi elimize bir baston aldığımızda, bizim zamanımızdaki adete güvenimiz sebebiyle, bu bastonun yılana dönüşebileceği endişesine kapılmayız.

Denirse ki: [I, 14]

Bizim zamanımızda harikulade işler veliler için bir keramet olarak caizdir. Belki de bir veli Allahtan böyle bir şey istemiş ve Allah da onun bu isteğini yerine getirmiştir. Öyleyse bunun mümkün oluşu sebebiyle, elimize aldığımız bastonun yılana dönüşeceğinden endişe edelim.

Deriz ki:

Eğer Allah Teala bunu yaparsa, bizim kalbimizden de adetlerle oluşan zarûrî bilgiyi çekip alır. Eğer biz nefislerimizde bastonun yılana, dağın altına, dağlardaki taşların cevher ve yakuta dönüşmeyeceğine dair zorunlu bir bilgi buluyorsak, Allahın, her ne kadar buna kadir ise de, harikulade işler yaratmadığını biliriz.

3) Kimileri, tevatüre katılanların iyi müslüman (veli) olmasını şart koşmuştur. Bu da fasittir; çünkü fasıkların, Mürcie'nin ve Kaderiyye'nin sözü ile bilgi oluşur. Hatta krallarının ölümünü haber verdiklerinde Rumların sözüyle bile bilgi oluşur.

4) Kimileri, tevatüre katılanların kılıç zoruyla haber vermeye itilmiş olmamalarını şart koşmuştur. Bu şart da fasittir; çünkü bunlar kılıç zoruyla yalan söylemeye zorlansalar, zorunlu bilgi kaynaklı olarak haber verme şartının eksikliği nedeniyle zaten bilgi oluşmaz. Bunlar eğer tasdik edilirlerse bilgi oluşur. Msl. şayet halife Bağdad halkını, şahit oldukları maddi bir olayı haber vermeye veya gizledikleri bir şehadeti nakletmeye kılıç zoruyla zorlasa, bu durumda onların

verdikleri haber ile bilgi oluşur.

Denirse ki:

Öyle bir sayı tasavvur olunabilir mi ki, ihtiyari olarak haber verdiklerinde sözleriyle bilgi oluşsun; ikrah sonucu haber verdiklerinde oluşmasın?

Deriz ki:

Karineler için bir etki tanımaması sebebiyle Kadı bunu imkansız görmüştür. Bize göre ise bu imkansız değildir. Biz açıkladık ki nefis, bu denli çokluktaki kişileri, bir birleştiricinin yalan üzerinde birleştiremeyeceğini hisseder ve sonra onları tasdik eder. Bunları kılıç korkusunun birleştirdiğinin ortaya çıkması durumunda ise bilgi oluşmaz.

5) Râfizîler, masum imamın da haber verenler arasında bulunmasını şart koşmuştur. Bu anlayış, Hz. Peygamberin haberlerini de Cibril kaynaklı olarak bilmeyi gerektirir; çünkü o masumdur; başkasının haber vermesine ne gerek vardır! Yine bu anlayışa göre onların Ali'nin imametine dair nassı mütevatir olarak nakletmeleriyle bilginin oluşmaması gerekir; çünkü kendileri masum değildir. Yine imamın hüccetinin yalnızca kendini gören ve işiten beldenin halkı için bağlayıcı olması gerekir. Ayrıca imamın valilerinin, davetçilerinin, elçilerinin ve kadılarının sözüyle de hüccetin kaim olmaması gerekir; çünkü bunlar masum değildir. Yine bir valinin ölümünün, öldürülmesinin, şehir dışında bir fitne ve savaş vukuunun da bilinmemesi gerekir. Tüm bunlar, onların saçma anlayışlarının bir sonucudur.

3. Tasdik ve Tekzip Açısından Haberin Kısımları

Haber, tasdiki gerekli, tekzibi gerekli ve kararsız kalınması gerekli olmak üzere üçe ayrılır:

1) Tasdiki gerekli haber

Tasdiki gerekli haber yedi çeşittir:

a) Tevatür sayısının verdiği haber: Buna delalet eden başka bir delil olmasa bile bu haberin zorunlu olarak tasdiki gerekir. Doğruluğu salt haber vermeyle bilinen tek haber mütevatir haberdir. Mütevatir haberin dışındaki haberlerin doğruluğu ise, haber dışında buna delalet eden başka bir delil ile bilinir. [I, 141]

b) Allah Tealanın verdiği haber: Bu haber, Allahın yalan söylemesinin imkansızlığı delili ile, doğrudur. Allahın yalan söylemeyeceğinin iki delili vardır. Birincisi ve daha kuvvetli olanı; Allahın yalan söylemesinin imkansızlığını dair Hz. Peygamberin haber vermesidir. İkincisi de şudur: Allah Tealanın kelamı kendi nefsiyle kaimdir. Cehli Allah için imkansız görenlere göre kelamu'n-nefs'te yalan imkansızdır. Zira haber nefiste bilgi doğrultusunda ortaya çıkar; Allah için cehl ise imkansızdır.

c) Hz. Peygamberin haberi: Hz. Peygamberin haberinin doğruluğunun delili, Hz. Peygamberin doğruluğuna delalet eden mucizedir; mucizenin yalancıların eliyle gösterilmesi imkansızdır. Çünkü şayet bu mümkün olsaydı, Allah elçilerini doğrulatmaktan aciz kalırdı; Allah hakkında acizlik ise imkansızdır.

d) Ümmetin verdiği haber: Ümmetin masumluğu, yalandan korunmuş (masum) peygamberin sözüyle sabit olmuştur. Yine Allahın veya peygamberin, doğru sözlü olduğunu haber verdiği kişiler de ümmet gibidir.

e) Allahın veya Hz. Peygamberin veya ümmetin veya bunların doğruladığı kişilerin haberine veya akıl ve Sem'in delalet ettiği habere uygun düşen haber: Bu haber doğrudur; çünkü şayet bu haber yalan olsaydı ona uygun düşen haber de yalan olurdu.

f) Hz. Peygamberin huzurunda ve O'nun duyabileceği şekilde zikredilip, Hz. Peygamberin gaflet etmeksizin sükut ettiği sahih biçimde nakledilen her haber: Çünkü şayet bu haber yalan olsaydı Hz. Peygamber ses çıkarmazlık etmezdi ve yalanlamaktan geri durmazdı. Bu durum, din ile ilgili haberler için geçerlidir.

g) Bir cemaatin huzurunda zikredilip, yerleşik adete göre, şayet yalan olmuş olsaydı cemaat tarafından yalanlanması ve sükut edilmemesi gereken türden bir haber olmasına rağmen, cemaatin yalanlamadığı haber: Bu durum, cemaatin, yalan üzerinde anlaşmaları adeten imkansız olan bir sayıda olup, haberin onların nefislerinde etki yaratıcı özellikte olmasıyla gerçekleşir. Hz. Peygamberin alametlerinin çoğu bu gibi bir yolla sabit olmuştur. Zira bu alametler, bir cemaatin huzurunda zikrediliyor, yalanlamaktan geri durmaları imkansız olduğu halde yalanlamıyorlardı. Şart tamam olduğuna ve haber inkarla karşılaşmadığına göre, bu cemaatin sükut etmesi, haberi nakleden kişiye 'doğru söylüyorsun' demek gibi olur.

Denirse ki:

Birisi bir cemaatin huzurunda bir olayı zikredip, cemaatin de bunu bildiğini iddia eder ve cemaat bunu yalanlamazsa bu haberin doğruluğu sabit olur mu?

Deriz ki:

Eğer olay inceleme ve ictihada açık bir olay ise, bu haberin doğruluğu sabit olmaz; çünkü bu kişinin iddia ettiği şeye cemaatin inceleme kaynaklı olarak kanaat getirmiş olması ihtimal dahilindedir. Eğer bu kişi olayı bir müşahedeye dayandırıyorsa ve cemaat de ortak bir yönlendirici güdümüne girmeleri imkansız olan bir sayıda iseler, bu takdirde cemaatin yalanlamadan geri durması tasdik anlamına gelir.

Denirse ki:

Bir haberin, yalan üzerinde bilerek anlaşmaları ve tesadüfen haber hususunda uyuşmaları imkansız olan bir topluluktan tevatüren gelmesi bu haberin doğru-

luğuna delalet eder mi?

Deriz ki:

Kadı bunu imkansız görmüş ve eğer sayıları Allah'ın ilmindeki tevatür sayısına ulaşmışsa, onların sözünün zorunlu olarak bilgi meydana getireceğini söylemiştir. Eğer bu haber zorunlu bilgi meydana getirmiyorsa, bu durum onların sayısının eksikliğini gösterir ve durumları üzerinde düşünerek onların doğruluğuna istidlal etmek caiz değildir. Aksine biz onların yalan söylediklerini veya içlerinde bir yalancı ya da bir vehim sahibi bulunduğunu kesin olarak biliriz. Eğer karineleri göz önüne almıyorsa Kadı'nın anlayışına göre bu sonuca ulaşılır. Karineleri dikkate alanlara göre ise, onların doğruluklarının bir tür inceleme ile bilinmesi uzak değildir. [I, 142]

Denirse ki:

Ümmetin amel edegeldiği haber-i vahidin tasdiki vacip midir?

Deriz ki:

Eğer ümmet bu haber doğrultusunda amel etmişse, belki de onlar başka bir delilden hareketle böyle amel etmişlerdir. Eğer yine onunla amel etmişlerse, doğruluğunu bilmeseler bile haber-i vahidle amel etmekle emrolunmuşlardır. Dolayısıyla bu haberin doğruluğuna hükmetmek gerekir.

Denirse ki:

Şayet ravinin yalancı olduğu takdir edilecek olursa ümmetin ameli batıl olmuş olur. Bu da bir hata olup, ümmet hakkında caiz değildir.

Deriz ki:

Ümmet, doğru söyledikleri zanna galip gelen kişilerin haberiyle amel etmekle emrolunmuştur ve bununla amel etmek de zanlarına galip gelmiştir. Nitekim iki adil şahidin şahitliğine göre hüküm veren hakim de, şahit yalancı bile olsa, hatalı değil, doğru davranmıştır; çünkü hakimin emrolunduğu şey iki adil şahidin şehadetiyle hüküm vermektir.

2) Yalan olduğu bilinen haber

Yalan olduğu bilinen haber de dört çeşittir:

a) Aksi, aklın zarureti veya nazarı ile ya da duyu veya müşahede ile yahut mütevatir haber ile bilinen haber. Kısaca, zikredilen altı bilgi kaynağı ile bilinen şeye aykırı olan haber: Birisi iki zıddın bir araya getirilmesinden veya ölüleri hemen diriltiğinden ve kendisinin bir kartalın kanadı üzerinde veya denizin dalgası üzerinde olduğundan bahseden kişinin haberi böyledir.

b) Kitab, mütevatir sünnet veya icma gibi kesin bir nassa aykırı olan haber: Böylesi haberler yalandır; çünkü Allahı, peygamberi ve ümmeti yalancı çıkar-

maktadır.

c) Yalan olduğunu, yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan çok sayıdaki bir topluluğun 'Biz de o sırada onunla beraberdik ve onun anlattığı olayı kesinlikle görmedik' diyerek açıkça belirttiği haber.

d) Olay kendi huzurlarında cereyan ettiği halde ve nakli hususunda itici sebepler hazır bulunduğu için zikretmekten kaçınmaları adeten imkansız olduğu halde büyük bir çoğunluğun nakletmediği haber: Msl. birisi, şehrin valisinin çarşıda insanların gözü önünde öldürüldüğünü haber verse ve çarşıdakiler bundan hiç bahsetmeseler, bu haberin yalan olduğuna kesin gözüyle bakılır. Zira bu haber şayet doğru olsaydı nakli hususunda itici sebepler hazır olurdu ve olayı sadece bu kişinin nakletmesi adeten imkansız olurdu. Kur'an'a muaraza edildiğini, Hz. Peygamberin kendisinden sonra bir peygamber geleceğini belirttiğini, arkasında birkaç erkek çocuk bıraktığını, devlet başkanının kim olacağını bir grup insanın önünde belirttiğini, Şevval orucunu ve Duha namazını farz kıldığını ve gizlenmesi adeten imkansız olan bu gibi şeyleri iddia eden kişinin haberinin yalan olduğunu buna benzer bir yolla bilmekteyiz.

Denirse ki:

Biz biliyoruz ki, nakli hususunda hazırlayıcı sebeplerin bulunduğu pek çok olay tek tek kişiler tarafından nakledilmiş ve ihtilaf konusu olmuştur. Msl. Hz. Peygamberin ifrad haccı veya kıran haccı yapması; Kabe'ye girip orada namaz kılması; Meymune'yi, ihramlı iken nikahlaması; Mekke'ye savaşarak (anveten) girmesi; hilalin görülmesi hususunda bedevinin tek başına şahitliğini kabul etmesi; hilali sadece bir bedevinin görmesi; mümin ve kafir, köylü ve şehirli herkesin [I, 143] görmesi gereken ayın yarılması olayını sadece İbn Mes'ud ve onunla birlikte az bir kişinin nakletmesi; hıristiyanların Hz. İsa'nın mucizelerini nakledip, en büyük mucizelerden biri olan beşikte iken konuşmasını nakletmemesi; ümmetin Kur'an'ı nakledip, Hz. Peygamberin diğer mucizelerini, Kur'an'ı naklettikleri yaygınlıkta nakletmemesi; insanların, peygamberlerin alametlerini naklettiği halde Şuayb'in alametlerini nakletmemesi; ümmetin, Kur'an surelerini nakledip Felak ve Nâs surelerini (muavvizeteyn) diğer sureler gibi nakletmemesi -hatta İbn Mes'ud bunların Kur'an'dan oluşuna muhalefet etmiştir-; erkeklik uzvuna dokunma (lems ve mess) ve benzeri gibi belvanın umumi olduğu konular böyledir. Bütün bunlar söz konusu kaideyi geçersiz hale getirmektedir.

Cevap:

Hz. Peygamberin ifrad ve kıran haccı yapması açığa çıkması ve herkese duyurulması gereken bir konu değildir. Aksine Hz. Peygamber bunu kime bildirmişse ona bildirmiştir. Kaldı ki, Hz. Peygamberin insanlara gerek ifrad ve gerekse kıran haccını talim edişi yaygın olarak ortaya çıkmıştır.

Kabeye girip orada namaz kılması ise, yaygın olarak değil, az sayıdaki kişi-

lerle, bir veya iki kişiyle vaki olmuştur. Şayet yaygın olarak vuku bulmuş olsaydı, nakline sevkeden sebepler varken bunun nakledilmemesi düşünülemezdi. Bu iş, yaygın olarak vuku bulmamıştır; çünkü bu, dinin temellerinden, farzlarından ve önemli gereklerinden biri değildir.

Mekkeye anveten girmesine gelince: Hz. Peygamberin Mekkeye bayraklar ve sancaklarla birlikte silahlı olarak ve tam bir istila ve güç ile girdiği; Ebu Süfyan'ın evine girenlere, silahlarını bırakanlara ve Kabeye tutunanlara eman bahşettiği yaygın bir biçimde nakledilmiş olup sahihtir ve bu hususlarda ihtilaf edilmemiştir. Fakat kimi fakihler, Hz. Peygamberin, Halid b. Velid'in öldürdüğü bazı kişiler için diyet ödemesine dair rivayetlerden hareketle Mekke'nin fethinin barış yoluyla (sulhen) olduğuna istidlal etmişlerdir. Tek tek kişiler için bu tür bir şüphenin meydana gelmesi mümkün olup bu şüphe inceleme yoluyla giderilebilir. Ayrıca bu diyet ödeme işinin bazı kişilere ilişkin özel bir yasak sebebiyle ve özel bir sebeple olması da mümkündür.

Bir bedevinin hilali tek başına görmesi ise mümkündür. Bu durum, hilalin gizli ve ince olması nedeniyle, bugün bizim için de söz konusu olabilir ve hilali sadece gözleri keskin olan, rağbeti talebine denk düşen ve gözü hilalin bulunduğu yere bilerek veya tesadüfen ilişen kişi görebilir.

Ayın yarılması olayı ise, geceleyin insanların uykuda ve habersiz oldukları bir sırada gerçekleşmiş bir mucizedir. Bu olay bir anda olup bitmiş ve bakması için uyarması üzerine bunu sadece Hz. Peygamberin münazara etmekte olduğu Kureyşli kişi görebilmiştir. Zaten ay bir anda ikiye ayrılıp tekrar eski haline dönmüştür. Öyle yıldız kaymaları, depremler ve fırtına ve yıldırım gibi dehşet verici olaylar vardır ki geceleyin olup biter ve sadece tek tek kişiler bunun farkına varabilir. Diğer taraftan bu gibi bir olayı ancak, meydan okunan ve sözün akabinde 'şuna bak' denilen kişi bilebilir. Bunu bilmeyen ve bu olaya gözü ilişen kişi ise belki de bunun ansızın beliriveren bir hayal olduğunu veya ayın altında bulunan ve ayın kendisinden sıyrıldığı bir yıldız olduğunu veya ayı örten bir bulut parçası olduğunu tevehhüm eder. İşte bu sebeple ayın yarılma olayı mütevatir olarak [I. 144] nakledilmemiştir.

Ümmetin Kur'an'ı nakledip diğer mucizeleri nakletmeyişlerinin iki sebebi vardır. Birincisi; nübüvvetin Kur'an ile sabit olmasından sonra, nübüvvetin en büyük mucize olan Kur'an'la sabit olması yeterli görülerek, daha sonraki mucizelerin sürekli olarak takip edilip nakledilmesi hususunda itici sebeplerin oluşmamasıdır. Öte yandan Kur'an dışındaki mucizeler her bir kişinin ömründe sadece bir kere ve belki de az sayıdaki bir topluluğun gözü önünde ortaya çıkarken, Hz. Peygamber Kur'anı ömrü boyunca peşipeşine tekrarlamış, kasıtlı olarak herkese yöneltmiş ve onlara Kur'an'ı hıfz etmelerini, okumalarını ve gereğince amel etmelerini emretmiştir.

Felak ve nâs surelerine gelince; bunlar da Kur'an'ın diğer sureleri gibi yay-

gın olarak nakledilmiştir. İbn Mes'ud bunların Kur'an'dan olduğuna değil, Mushafa yazılmasına karşı çıkmıştır. İbn Mes'ud, fatiha'nın yazılmasına da karşı çıkmıştır. Çünkü İbn Mes'ud'a göre, mushafa sadece, Hz. Peygamberin yazılmasını emrettiği şeyler yazılabilir. İbn Mes'ud Hz. Peygamberin bunu yazdığını görmeyince ve yazılmasını emrettiğini duymayınca, yazılmasına karşı çıkmıştır. İbn Mes'ud'un tavrı, bunların Kur'an'dan olduğunu inkar etme olmayıp, bir tevilden ibarettir. Şayet İbn Mes'ud bunu inkar etmiş olsaydı, bu inkar, değil İbn Mes'ud gibi birine, hiç bir sahabiye izafe edilemeyecek olan büyük bir fısk olurdu.

Hıristiyanların, İsa'nın beşikte iken konuşmasını nakletmeyişlerine gelince; belki de İsa, Meryem'i, isnad ettikleri şeyden temize çıkarmak için az sayıdaki kişilerin bulunduğu bir sırada ve bir kereye mahsus olmak üzere konuşmuş, dolayısıyla da bu konuşma yaygınlık kazanmamıştır; bunu işiten kişilerin sözü ile bilgi oluşmamış neticede bu olay unutulup gitmiştir.

Şuayb ve benzeri peygamberlere gelince; bunların kendilerine mahsus bir şeriatleri olmayıp, bunlar kendilerinden önceki peygamberin şeriatine davet ediyorlardı. Bu itibarla, bunların mucizelerini nakil hususunda itici sebepler hazırlanmış değildi. Zaten bunların açık mucizeleri de yoktu. Bunların doğrulukları, mucize sahibi bir peygamberin bildirmesiyle sabit olmuştur.

Erkeklik organına dokunma ve benzeri gibi belvanın umumi olduğu konulardaki habere gelince; erkeklik organına dokunmakla abdestin bozulacağını Hz. Peygamberin az sayıdaki kişilere haber vermiş olması ve bunların da bu haberi yaygınlık kazanmaksızın, tek tek nakletmiş olmaları mümkündür. Bu husus büyütülecek bir önemde olmadığı gibi, her zaman nakline dair itici sebeplerin bulunacağı bir şey de değildir.

3) Doğruluğu ve yalanlığı bilinmeyip, kararsız kalınması gerekli olan haber:

Şer'in ahkamı ve ibadetler hususunda, yukarıdaki iki kısmın dışında, varid olan haberler olup doğruluğu ve yalanlığı bilinmeyen her haber bu kısma girer.

Denirse ki:

Haberin doğruluğuna dair delil bulunmaması, o haberin yalanlığına delalet eder. Çünkü eğer haber doğru olsaydı, Allah Teala o haberin doğruluğuna dair bir delilden bizi mahrum bırakmazdı.

Deriz ki:

Allah'ın, bu haberin doğruluğuna dair kesin bir delil ikame etmemesi niçin imkansız oluyor! Şayet sizin sözünüz ters çevrilerek 'Haberin yalanlığına dair delil yoksa, haberin doğru olduğu anlaşılır; çünkü haber şayet yalan olsaydı, Allah Teala bu haberin yalanlığına delalet eden bir delilden bizi mahrum bırakmazdı

şeklinde söylenince sizin sözünüze tam mukabil olur. Öte yandan sizin mantığınızı devam ettirirsek, doğruluğu kesin olarak bilinmeyen her şahidin yalancı olması; her hakim ve müftünün kafir ve facir olması gerekecektir. Çünkü bunların [I, 145] müslümanlıkları ve veraları kesin bir delille bilinmemektedir. Aynı şekilde Şer'de sahihliği kesin olarak bilinmeyen her kıyasın ve her delilin batıl olduğuna da kesin gözüyle bakmak gerekecektir. Hal bu iken sizin sözünüz nasıl caiz olabilir! Ancak mucize göstermeksizin nübüvvet iddiasında durum farklıdır. Biz böylesi bir durumda bu iddiada bulunan kişinin yalan söylediğini kesin olarak biliriz. Çünkü Hz. Peygamber, bizim tasdik etmekle mükellef olduğumuz kişidir; delil olmaksızın onu tasdik etmemiz imkansızdır; imkansızı teklif de imkansızdır. Bu suretle biz, peygamberlik iddiasında bulunan kişiyi tasdikle mükellef olmadığımızı; dolayısıyla da onun bize gönderilmiş bir elçi olmadığını kesin olarak bilmekteyiz.

Bir kişinin haberi ve iki kişinin şahitliği meselesine gelince; biz bu hususlarda tasdikle değil, doğruluk zannının oluşması durumunda amel etmekle mükellefiz. Zan hasıl olmuştur; amel mümkündür ve bir kişinin haberi ve iki kişinin şahitliği yalan bile olsa, biz doğru davranmışızdır. Şayet bir kişinin şahitliğine dayanarak amelde bulunmuş isek, bu tek kişi doğru söylemiş bile olsa biz hatalı davranmış oluruz.

Denirse ki:

Mucize, bizim peygamberin doğruluğunu bilmemiz ve teşri kıldığı hususlarda ona tabi olmamız için gerekli görülmektedir. Öyleyse tebliğ ettiği hususlardaki kuşkuyu, yüzyüze konuşma ve tevatür derecesine gelecek şekilde yayma yoluyla gidermesi de peygambere vacip olsun ki O'nunla yüzyüze görüşemeyenler açısından bilgi oluşabilsin.

Deriz ki:

Şâri'in, Şer'ini 'bilgi ve amel ile mükellef olunan' -ki sizin söyledikleriniz bu kısım için gereklidir- ve 'sadece amel ile mükellef olunan' şeklinde ikiye ayırmasında bir imkansızlık yoktur. Bu suretle Hz. Peygamberden doğrudan işiten için farz, hem bilgi hem de ameldir. Bu şansa sahip olmayanlara düşen ise bilgi değil, ameldir. Amel ise, haberi nakleden kişi Allah katında yalancı olsa bile, haber hakkındaki doğruluk zannına bağlanmıştır. Kıyastan, bir şahidin sözü ve davalının yemininden veya davalının yeminden kaçınması durumunda davacının yemininden hasıl olan zan da böyledir. Biz bunların hiç birisini imkansız görmüyoruz.

B. AHAD HABERLER

1. Haber-i Vahidle Amel etmenin İstendiğinin İsbatı

İlim ifade etmemesine rağmen haber-i vahidle amel etmenin istendiğinin isbatı hususunda dört mesele serdedeceğiz.

Mesele: (Haber-i vahid bilgi ifade eder mi?)

Biz burada haber-i vahid ile, tevatür derecesine ulaşmayan haberi kastediyoruz. Bu bakımdan msl. beş veya altı kişinin naklettiği haber de haber-i vahiddir. Fakat doğruluğu bilindiği için peygamberin sözü, haber-i vahid olarak adlandırılamaz.

Haber-i vahid bilgi ifade etmez. Bu husus zorunlu olarak bilinmektedir. Nitekim biz her duyduğumuz şeyi tasdik etmeyiz. Yine şayet haber-i vahidi tasdik edecek isek, iki haber arasında bir çelişki takdir ettiğimizde iki zıt şeyi nasıl tasdik edebiliriz! Hadisçilerden, haber-i vahidin bilgi gerektirdiği yönündeki nakle gelince; her halde onlar bu sözleriyle haber-i vahidin, amelin vücubunu bilmeyi gerektirdiğini kastetmişlerdir. Nitekim zan, ilim olarak adlandırılabilmektedir. Bunun içindir ki kimi hadisçiler, haber-i vahid zahir bilgi meydana getirir demişlerdir. Halbuki bilgi için zahir ve batın diye bir şey yoktur. O halde zahir bilgi dedikleri şey, zan'dır. Onların, '**Eğer onların mümin olduklarını bilirseniz**' {Mümtehine. 60/10} ayetini de tutamak yaparak, Allah zahiri (zahiren bilmeyi) kastetmiştir diyemezler. Çünkü ayetteki bilme sözüyle kastedilen, kelime-i şehadet ile olan hakiki bilgidir ve kelime-i şehadet, imanın zahiridir; mükellef olunmayan batını değil. Lisan ile olan iman ise, mecazen iman olarak adlandırılır. Yine '**Hakkında bilgin olmayan şeyin peşine düşme**' {İsrâ, 17/36} ayetini tutamak yapıp 'Şayet haber bilgi ifade etmeseydi onunla amel etmek caiz olmazdı' diyemezler. Çünkü ayetle kastedilen husus, gerçekleşmiş şeyler dışında şahidi şehadeti kesinlemekten men etmektir. Haber-i vahidle amel etmenin vacip oluşu ise, doğruluk zannı durumunda amel etmeyi gerektiren kesin bir delil ile bilinmektedir. Zan kesin olarak oluşmaktadır ve zannın oluşması durumunda amel etmenin vacipliği de kesin olarak bilinmektedir; iki şahidin şahitliği ile veya davalının yeminden kaçınması durumunda davacının yeminiyle hüküm vermek gibi. [I, 146

Mesele: (Haber vahidle amelin aklen cevazı)

Kimileri, sem'an vukuu bir yana, haber-i vahidle mükellef olmanın (taabbüd) aklen caiz oluşunu da inkar etmişlerdir. Onlara sormak gerek; siz bunun imkansızlığını nereden bildiniz? Bunu zarûrî olarak bilmiş olamazsınız. Çünkü biz

bu konuda size muhalefet ediyoruz. Halbuki zarûrî şeylerde tartışma olmaz. Yoksa bir delilden hareketle mi bildiniz? Böyle bir delil göstermeniz de mümkün değildir. Çünkü haber-i vahidle amel imkansız olsaydı, bu imkansızlık ya zatından dolayı ya da yol açtığı bir mefsedetten dolayı olurdu. Zatından dolayı imkansız değildir; mefsedete de itibar edilmez. Kaldı ki mefsedeti dikkate alsak bile bunun bir mefsedete yol açacağını kabul etmiyoruz. Öyleyse bu mefsedetin ne olduğunu açıklamanız gerekir.

Denirse ki:

Mefsedet şudur: bir kişi, kan akıtılması veya ırzın helal kılınması konusunda bir haber rivayet ediyor ve belki de yalan söylüyor. Bu habere dayanılarak kan dökmenin, gerçekte öyle olmadığı halde, Allahın emriyle olduğu zannediliyor. Bu bilinmezliğe (cehl) rağmen hücum nasıl caiz olabilir! Birisi, ırzının ve kanının akıtılmasının mübahlığı hususunda bizi kuşkuya düşürse, bu kuşku sebebiyle ona hücum etmemiz caiz değildir. İnsanları cehle ve tevehhüm sebebiyle batıla atılmaya havale etmek Şari için çirkin bir davranıştır. Aksine Allah bir şeyi emrettiğinde, emrini bize tanıtmalıdır ki, gerek imtisal edenler gerekse muhalefet edenler basiret üzere olsunlar.

Cevap:

Eğer bu sual, şeriatleri inkar eden birinden sadır olsaydı ona şöyle derdik; Allah'ın, kullarına 'sizin üzerinizden bir kuş uçarsa ve siz bu kuşun karga olduğunu zannedersiniz, bu takdirde size şunu şunu vacip kıldım ve tıpkı güneşin zevalini namazın vücubu için bir alamet yaptığım gibi, zannınızı da amelin vücubu için bir alamet yaptım' demesinde ne gibi bir imkansızlık vardır! Bu durumda zannın kendisi vücub için bir alamet olmaktadır. Zannın varlığı da duyu yoluyla idrak edildiğine göre, vücub bilinmiş olmaktadır. Zann oluştuğunda vacibi yerine getiren kişi, kesinlikle imtisal etmiş ve doğru davranmış olur. Zevalin veya uçan kuşun karga olduğu zannının bir alamet yapılması caiz olduğuna göre, raviyi işiten kişiye de 'Eğer ravinin, şahidin ve yemin eden kişinin doğru söylediğine dair bir zannın varsa, o sözle hüküm ver; sen bu kişilerin doğru söylediğini bilmekle değil, doğru söylediklerine dair bir zann oluşturduğunda, amel etmekle yükümlüsün. Bu kişiler ister doğru ister yalan söylemiş olsunlar sen her halükarda doğru davranmış (musib) olursun. Senden istenen onun doğru söylediğini bilmek değil, gönlünde hissettiğin bir zan oluşturman durumunda, onun sözüne göre amel etmektir' denilerek, haberin doğruluğuna ilişkin zannın bir alamet kılınması niçin caiz olmasın! İşte kıyas, haber-i vahid ve şahid ve yemin ile hüküm verme gibi konularda bizim kanaatimiz budur.

Bu sual, Şer'i ikrar eden birinden sadır olmuş ise, Şer'i ikrar eden birinin böyle bir soru sorması mümkün değildir; çünkü bu kişi, şehadet ile, hüküm ile, fetva ile, Ka'be'yi gözle görmekle ve Hz. Peygamberin haberi ile amel etmekle mükellef tutulmuştur. Bu beş şey ile mükellef tutuluşunu açıklayacak olursak

şöyle diyebiliriz: Şehadet, tıpkı Hz. Peygamberin, Hz. Peygamberin tek başına [I, 147] şahitliğini tasdik ettiği Huzeyme b. Sabit'in, Musa, Harun ve diğer peygamberlerin şehadeti gibi kesin olabildiği gibi, bunlar dışındakilerin şehadeti gibi zannî de olabilir ve amelin vacipliği noktasında zannî olan şehadet kat'îye ilhak edilir. Yine Hz. Peygamberin fetvası ve hükmü kat'îdir; diğer imamların fetvası ve diğer kadıların hükmü ise zannîdir. Bu durumda zannî olanlar, malum olana ilhak edilir. Yine Ka'be, gözle görmek suretiyle kesin olarak bilinir; ictihad yoluyla ise zannedilir ve tıpkı gözle görmek durumunda olduğu gibi, zann durumunda da amel vacib olur. Hz. Peygamberin haberi de bunun gibi olup, tevatür durumunda bu haber ile amel vaciptir. Zannî olan haberin, özellikle amelin vacipliği noktasında, maluma (tevatüren bilinene) ilhak edilmesi niçin imkansız olsun! Bu beş hususu, mefsedet veya maslahat noktasında birbirinden ayrı düşünmek isteyen kişi buna muktedir olamaz.

Denirse ki: Peki fasıkın haberiyle amel etmekle yükümlü tutulmak (taabbüd) caiz midir?

Deriz ki:

Kimi alimler, doğruluğunu zannetmek şartıyla bunun caiz olduğunu söylemişlerdir. Bu şart bize göre fasiddir. Aksine, tıpkı felekin hareketinin namaz ile yükümlü tutulmanın alameti yapılması caiz olduğu gibi, fasıkın dilinin hareketinin de bir alamet kılınması caizdir. Haberin varlığı durumunda amel ile mükellef tutulmak bir şey, haberin doğruluğu veya yalanlığı ise başka bir şeydir.

Mesele: (Sem'î deliller olmaksızın akıl tek başına haber-i vahidle amelin vücubunu gösterir mi?)

Kimileri, aklın, sem'î delillere gerek olmaksızın, haber-i vahidle amelin vacipliğine delalet edeceğini ileri sürmüşler ve bu yönde iki delile tutunmuşlardır. Bu delillerden ilki şudur: Müfti, Kitab veya icma veya mütevatir sünnetten kesin bir delil bulamayıp, haber-i vahid bulsa; şayet bu haber-i vahid ile amel etmeyecek olursa hükümler tatil edilmiş olur. Ve çünkü Hz. Peygamber bir asırda yaşayanlara gönderildiğine göre, etrafa elçiler göndermeye gerek duyacaktır. Zira Hz. Peygamber, tek tek herkesle yüzyüze görüşmeye ve hükümlerini herkese mütevatir olarak yaymaya muktedir değildir. Zira, şayet her bir bölgeye tevatür sayısınca elçi görderecek olsaydı, yaşadığı şehirdeki insanların sayısı buna yetmezdi.

Bu delil zayıftır. Çünkü müfti, tıpkı haberi vahid bulamaması durumunda olduğu gibi, kesin delil bulamayınca da beraet-i asliyye ve istishaba başvurur. Hz. Peygamber'e gelince; O da tebliğine güç yetirebildiği kişilerle iktifa eder. Nitekim, uzak bölgelerde (adalarda) nice insanlar vardır ki kendilerine Şer' ulaşmamıştır ve onlar Şer ile mükellef değildir. Demek ki bütün herkesin mükellef tutulması vacip değildir. Hal böyle olunca, şayet bir peygamber bütün insanları mü-

kellef tutmak, hiç bir olayı Allahın hükmünden ve hiç bir şahsı tekliften hali bırakmamak ile mükellef tutulmuş ise, bu takdirde haber-i vahidle yetinmek bu peygamber hakkında bir zaruret olur.

İkinci delil de şudur: Onlar derler ki; ravinin doğru söylemiş olması mümkündür. Şayet haber-i vahidle amel etmeyecek olursak, belki de Allahın emrini ve peygamberinin emrini terketmiş oluruz. Öyleyse haber-i vahidle amel etmek daha ihtiyatlı ve daha sağlamdır.

Bu delil de üç yönden batıldır.

a) Ravinin yalan söylemiş olması da mümkündür. Biz bunun haberiyle amel edecek olursak, amelimiz belki, vacip olana aykırı olur.

b) Bu delile göre kafirin ve fasıkın haberiyle amel etmek de vacip olur; çünkü bunların da doğru söylemesi mümkündür.

c) Beraet-i zimmet, akıl ve aslî nefy ile bilinmektedir. Dolayısıyla beraet-i [I, 148] zimmet vehim ile kaldırılamaz. Kimileri bununla haber-i vahidin nefyine istidlal etmişlerdir ki bu, fasid bile olsa, hiç değilse 'ravinin doğru söylemesi mümkün olunca, onun haberiyle amel etmek vaciptir' sözünden daha tutarlıdır.

Mesele: (Haber-i vahidle amel aklen vacip veya imkansız olmayıp, sem'an vakidir)

Sahabe, tabiun, fukaha ve kelamcılar gibi selefin çoğunluğu, haber-i vahidle amel etmenin (teabbüd) aklen imkansız olmadığı gibi vacip de olmadığı; fakat bunun sem'an vaki olduğu görüşündedir. Kaderîlerin çoğunluğu ile bunlara uyan Kâsânî[30] gibi bazı zahir ehli, haber-i vahidle teabbüdün sem'an haram olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunların görüşlerinin batıl olduğunu şu iki husus göstermektedir. Birincisi, sahabenin haber-i vahidi kabul hususundaki icmaı; ikincisi de, Hz. Peygamberin, değişik bölgelere valiler ve elçiler gönderip, muhatapları, Şer'den naklettikleri şeyler hususunda bunları tasdik etmekle mükellef tuttuğuna dair gelen mütevatir haberdir. Şimdi bu iki hususu açıklayalım.

1) Sahabenin pek çok olayda haber-i vahidle amel ettiği tevatüren nakledilmiştir. Bunların her biri tek tek mütevatir olmasa bile, bunların toplamı ile bilgi oluşur. Biz bunlardan bir kısmına işaret edelim:

Ömer'in bir çok olayda haber-i vahidle amel ettiği nakledilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır:

Cenin kıssası: Cenin kıssası olduğunda Ömer kalkarak cenin hakkında Hz. Peygamberden bir şey duyan var mı? diye sordu. Orada bulunan Hamel b. Mâlik en-Nâbiğa kalkarak Ben iki kuma arasındaydım. Biri diğerine merdane ile vurunca, diğer kadın karnındaki cenini ölü olarak düşürdü. Hz. Peygamber bu durumda

30. Kâsânî; Ebu Bekr b. Muhammed b. İshak. Kaşani şeklinde okuyanlar da vardır. Kâsânî, Dâvud ez-Zâhirî'den ilim almış olmakla birlikte pek çok konuda ona muhaleet etmiştir.

ğurre'ye[31] hükmetti dedi. Bunun üzerine Ömer 'Şayet bunu duymasaydık, başka bir şeyle hüküm verecektik -yani kesinlikle ğurre ile hüküm vermiyecektik-' dedi[32]. Ana karnında diri olup olmadığında kuşku bulunduğu için, cenin ölü olarak ayrılmış sayılmıştır.

Yine Ömer karının kocasının diyetine mirasçı olmayacağı görüşünde idi. Dahhâk, ona Hz. Peygamberin kendisine Eşyem ed-Dıbâbî'nin karısını Eşyem'in diyetine mirasçı kılmasını yazdığını haber verince Ömer görüşünden vazgeçip, habere dönmüştür.[33]

Yine Ömer'den Mecus kıssasına dair birbirini destekleyen haberler gelmiştir. Ömer 'Bunlar hakkında ne yapacağımı bilmiyorum. Onlar hakkında bir şey duyan varsa bize iletsin' dedi. Bunun üzerine Abdurrahman b. Avf "Ben Hz. Peygamber'in 'onlara ehl-i kitab muamelesi yapın' dediğini duydum" deyince Ömer onları dinleri üzere terkedip, onlardan cizye almıştır.

Yine Ömer'in, Osman'ın ve daha birçok sahabinin, Aişenin verdiği haber sebebiyle iltikâu'l-hitâneyn'den[34] dolayı guslün farz olmadığı görüşünden dönmeleri böyledir. Aişe'nin bu konuda naklettiği haber şudur: 'Ben ve Resulullah bunu yaptık ve bu sebeple gusül yaptık.'[35]

Osman'ın süknâ hakkı konusunda, elçi gönderip sorduktan sonra Furay'a bt. Mâlik'in haberiyle hüküm verdiği sahih olarak nakledilmiştir.[36]

Ali'nin bir kişinin naklettiği haberi kabul ettiği ve bunu yemin ile desteklediği bilinmektedir. Ali kendisinden meşhur olarak nakledilen bir sözünde 'Hz. [I, 149] Peygamerden bir söz işittiğimde Allah beni dilediğince yararlandırdı. Hz. Peygamberin sözünü bana bir başkası haber verince ona yemin ettirdim; yemin ettiyse onu doğruladım. Bana Ebu Bekr, -ki Ebu Bekr doğru söyler-, Hz. Peygamber'in Bir günah işleyen kişigüzelce abdest alıp iki rekat namaz kılar ve Allahtan mağfiret dilerse, Allah onu mutlaka affeder dediğini haber verdi demiştir'.[37] Ali'nin raviye yemin ettirmesi, ravinin yalan töhmeti altında bulunması sebebiyle değil, hadisin olduğu biçimde sevki hususunda ihtiyat ve mana olarak naklederek lafzını değiştirmesinden kaçınmak amacıyladır. Bir de ravinin zann ile rivayete yeltenmemesi, tersine, kesin olarak duyması halinde rivayette bulunmasını sağlamak içindir.

31. Ğurre: Ceninin diyeti (kan bedeli) anlamında kullanılır. Ğurre, kaliteli bir köle veya cariye olarak belirlenmiştir. Ancak bunların kıymeti de ödenebilir. İslam hukukçuları, ğurre'nin, bir tam diyetin yirmide biri kadar (yani beş deve) olduğunu söylemişlerdir. Bu miktarın para olarak tutarı ise, 50 dinar veya 600 dirhemdir. Bkz. Şirazi, Mühezzeb, II, 254.
32. İbn Mace, Diyat, 11/II, 882; Nesei, Kasame, 40; Farklı rivayet için bkz. Buhari, Diyat, 25/VIII, 45; Müslim, Kasame, 3536/II, 1309
33. Bkz. Ebu Davud, Feraiz, 18/III, 239-240; İbn Mace, Diyat, 12/II, 883; Ahmed, III, 4521. Bkz. Muvatta, Zekat, 42/278
34. İltikâu'l-hitâneyn; cinsel organın sünnetli kısmının, kadının cinsel organına girmesi anlamındadır.
35. Bkz. Tirmizi, Taharet, 80/I, 180-181; İbn Mace, Taharet, 111/I, 199; Ahmed, VI, 123
36. Tirmizî, Talak, 23/III, 508; Ebu Davud, Talâk, 44/II, 723
37. Ebu Davud, Salat, 361/II, 180; Tirmizi, Salat, 298/II, 257-258; İbn Mace, İkame, 193/I,

Zeyd b. Sabit, en son işi tavaf olsun (veda tavafını yapabilsin) diye, hayızlı kadının tavaf yapmadan memleketine dönmesini (sudur) caiz görmüyor ve karşı görüşte olan İbn Abbas'a karşı çıkıyordu. Zeyd'e, 'İbn Abbas ensardan falan kadına Hz. Peygamberin bunu emredip emretmediğini sordu; kadın da durumu İbn Abbas'a haber verdi' denilince Zeyd görüşünden vazgeçti ve gülerek İbn Abbas'a şöyle dedi: 'Anladım ki sen doğru söylemişsin'. Böylece Zeyd ensardan bir kadının haberiyle İbn Abbas'ın görüşüne dönmüştür.

Enes b. Malik'in şöyle dediği nakledilmiştir: 'Ben, Ebu Ubeyde, Ebu Talha ve Übey b. Ka'b'a, hurma suyu veriyordum. O sırada birisi gelip şarabın yasaklandığını haber verdi. Bunun üzerine Ebu Talha bana gidip küpü kırmamı söyledi; ben de gidip kırdım'.[38]

Kuba ehlinin, tek kişinin haberiyle kıbleyi değiştirmesi: Kuba ehline birisi, eski kıblenin neshedildiği haberini getirince, onlar bu tek kişinin haberiyle Ka'be'ye doğru dönmüşlerdir.

Nakledildiğine göre İbn Abbas'a müslümanlardan birinin, Hızır'ın arkadaşı olan Musa'nın, İsrail oğullarından olan Musa olmadığını iddia ettiği söylenince, İbn Abbas 'Bu Allah düşmanı yalan söylemiştir. Übey b. Ka'b bana haber verdi ki; Hz. Peygamber bir hitabında Musa ve Hızırdan bahsetmiş ve anlattığı şeyler Hızır'ın arkadaşı olan Musanın İsrail oğullarından olan Musa olduğuna delalet ediyormuş' demiştir.[39] Görüldüğü gibi İbn Abbas hemen haber-i vahide tutunmuş ve iddiayı öne süren kişinin kesinlikle yalancı olduğunu söylemiştir.

Nakledildiğine göre Muaviye'nin altın bir kabı, ağırlığından daha fazla bir fiyat (altın) mukabilinde sattığını gören Ebu'd-Derdâ ona Hz. Peygamberin bu şekildeki alım-satımı yasakladığını haber vermiş; Muaviye ise 'Ben bu şekildeki alım-satımda bir sakınca görmüyorum' diye karşılık verince Ebu'd-Derdâ şöyle demiştir: 'Muaviyenin şu yaptığına bakın! Ben kendisine Hz. Peygamberin sözünü haber veriyorum. O da bana kendi görüşünü söylüyor! (Muaviye'ye dönerek) Artık seninle aynı yerde ebediyyen bulunamam'.[40]

Aynı şekilde hemen bütün sahabilerin pek çok olayda Aişe, Ümmü Seleme, Meymune ve Hafsa'ya, Fatıma bt. Esed'e, şu veya bu kadına, Zeyd ve Üsame gibi [I, 150] -erkek ve kadın, köle ve mevali- sahabilere başvurdukları yaygın olarak nakledilmiştir.

Tabiunun uygulaması da bu şekilde cereyan etmiştir. Hatta Şâfiî şöyle demiştir: Biz Ali b. Hüseyn'in ahad haberlere dayandığını gördük. Aynı şekilde Muhammed b. Ali, Cübeyr b. Mut'im, Nâfi' b. Cübeyr, Hârice b. Zeyd, Ebu Sele-

---

38. Buhari, Eşribe, 3/VI, 242; Müslim, Eşribe, 9/II, 1572; Malik, Eşribe, 131. Benzer ifadelerle bkz. Buhari, Enbiya, 27/IV, 127; Ahmed, V, 118-119

39.

40. لااساكنك بأرض ابدا

me b. Abdirrahman, Süleyman b. Yesâr ve Atâ b. Yesar da böyle yapmıştır. Yine Tâvus, Atâ ve Mücâhid'in tutumu da böyledir. Saîd b. Müseyyeb 'Ebu Said el-Hudrî bana sarf[41] konusunda Hz. Peygamber kaynaklı olarak haber verdi ki...' der ve onun sözünü sünnet olarak kabul ederdi. Yine 'bana Ebu Hureyre haber verdi ki' derdi. Urve b. Zübeyr de, Ömer b. Abdilaziz'in verdiği bir hükme itiraz sadedinde 'Bana Aişe **Hz. Peygamberin gelirin risk karşılığı (gelirin risk ölçüsünde) olduğuna hükmettiğini** haber verdi'[42] demiş, Ömer de bu haber sebebiyle verdiği hükmü bozmuştur. Meysere'nin Yemen'de, Mekhûl'un Şam'da yaptığı da budur. Hasen, İbn Sîrîn gibi Basra fukahası ve Kufe fukahası ile bunlara tabi olan Alkame, Esved, Şa'bî ve Mesrûk'un tutumları da böyledir. Daha sonraki fukaha da böyle davranmış ve hiç bir dönemde bir inkarla karşılaşmamışlardır. Şayet bu tutuma karşı çıkılmış, itiraz edilmiş olsaydı, tıpkı haber-i vahidle amelin yaygın olarak nakledilmesinin itici sebepleri bulunduğu gibi, bu itirazların da itici sebepleri olurdu ve bunlar yaygın olarak nakledilirdi. Tüm bunlar gösteriyor ki haber-i vahidle amel hususunda selef icma etmiştir. Bu konudaki tartışma ise daha sonraları ortaya çıkmıştır.

Denirse ki:

Belki de selef sizin iddia ettiğiniz gibi tek başına haber-i vahidlerle değil, bunları destekleyen karineler veya aynı anlamda başka haberler veya zahir anlamlar, kıyaslar ve onlara bitişik sebeplerin bulunması durumunda haber-i vahidlerle amel etmiştir. Nitekim siz selefin umum, emir ve nehiy sıygaları ile amel etmelerinin, onların bunlarla yalın olarak amel ettikleri hususunda sarih bir nas olmadığını; aksine bu yönde mevcut karinelerin desteğini alarak bunlarla amel ettiklerini söylüyorsunuz.

Deriz ki:

Böyle söylüyoruz; çünkü onların 'biz sırf emir, nehiy ve umum sıygasıyla amel ediyoruz' dediklerine dair bir nakil yoktur. Buna mukabil onlar 'Şayet bu haber olmasaydı biz başka şekilde hüküm verecektik' demişlerdir. İbn Ömer, kendilerinin Râfi' b. Hadîc'in haberi sebebiyle muhâbere'den[43] ve Aişe'nin haberi sebebiyle iltikâu'l-hitâneyn konusundaki görüşlerinden rücu ettiklerini açıkça belirtmiştir. Kaldı ki emir, nehiy ve umum sıygası zaten emre muhatap olan kişinin, emredilen şeyin ve emredenin durumuna ilişkin bir karineden ayrı değildir. Ravinin Hz. Peygamberden rivayet ettiği habere ne bitişmeli ki, bu bitişen şey sebebiyle haber delil olabilsin! Böyle bir şeyi varsaymak, adeta onların Kitab nassı ile, mütevatir haberle ve icma ile amellerinde de bir karine varsaymak gibidir. Böyle bir varsayım düşüncesi bütün delillerin iptali sonucuna götürür. Öyleyse

41. Sarf; paranın (altın, gümüş) parayla satılması, değiştirilmesi anlamında özel bir akit çeşididir.

42. قضى أن الخراج بالضمان
Tirmizi, Buyu, 53/III, 582; Nesei, Buyu, 15/VII, 254-255

43. Muhâbere; belli bir hisse karşılığında toprağı kiraya verme şeklinde yapılan tarım ortakçılığı

şunu kabul etmemiz gerekir ki, selefin haber-i vahid arama gayretlerinin bir tek sebebi vardır; o da o haberle amel etmektir.

Denirse ki:

Madem selef haber-i vahidi, amel etmek için arıyordu; öyleyse onların, bir çok haber-i vahidle amel etmeyişlerini nasıl açıklayacaksınız?

Deriz ki:

Bazı haber-i vahidlerle amel etmeyişleri, ileride geleceği üzere haberin kabul şartlarındaki eksiklikten dolayıdır. Nitekim onlar, mensuh olduğunu bilmeleri veya emre muhatap olanların ölüp gitmesiyle artık emrin kalkmış olduğunu bilmeleri sebebiyle bazı ayetlerle ve mütevatir haberlerle de amel etmemişlerdir.

[I, 151] 2) Hz. Peygamberin, civar memleketlere idareciler, kadılar, elçiler ve zekat memurları gönderdiği tevatüren sabittir. Bunlar tek tek kişilerdir. Hz. Peygamber bunları zekatları toplamak, ahitleri bozmak, yürürlüğe koymak ve Şer'in ahkamını tebliğ etmek üzere göndermekteydi. Ebu Bekr'i hicretin dokuzuncu senesinde hac emiri tayin etmesi ve Ebu Bekr'in Ali ile birlikte Berâe suresini uygulaması ve onlarla Hz. Peygamber arasındaki ahit ve akitleri fesih görevini ona yüklemesi böyledir. Ömer'i, zekat işiyle görevlendirmesi; Muaz'ı Yemendeki zekatları toplamakla ve Yemen halkına hakimlikle görevlendirmesi böyledir. Yine Osman b. Affan'ı Mekkelilere kendisi adına tasarrufta bulunan bir elçisi olarak göndermesi böyledir. Osman gittikten sonra Kureyşlilerin onu katlettiği haberi gelmiş; Hz. Peygamber endişelenmiş ve bu durum Rıdvan bey'atını sonuçlamıştır. Hz. Peygamber 'Şayet onu öldürdüyseler, vallahi orayı başlarına yıkarım' demiştir.

Ali, Kays b. Asım, Malik b. Nüveyre, Zeberkan b. Bedr, Zeyd b. Harise, Amr b. As, Amr b. Hazm, Üsame b. Zeyd, Abdurrahman b. Avf, Ebu Ubeyde b. Cerrah ve daha birçok sahabiyi, (farklı zaman ve mekanlarda) zekatları ve vergileri (cibâye) toplamakla görevlendirmesi de böyledir. Siyer alimlerinin ittifakıyla sabit olmuştur ki Hz. Peygamber, civar bölge halklarının, elçilerinin memurlarının ve hakimlerinin sözlerini kabul etmelerini istiyordu. Şayet Hz. Peygamber her bir elçinin yanına tevatür sayısınca insan katacak olsaydı, hem arkadaşlarının tamamı bile buna yetmezdi ve hem de böyle yaptığı tadirde etrafında hiç bir arkadaşı ve yardımcısı kalmaz ve Yahudiler ve diğer düşmanları Hz. Peygambere kolaylıkla saldırabilirlerdi ve düzen intizam da bozulurdu. Demek ki bu varsayım asılsız bir vehimden ibarettir.

Denirse ki:

Hz. Peygamber onlara (civar bölge halklarına) zekatların tafsilatını şifahen ve mütevatir haberlerle bildiriyordu ve memurları sadece zekatları gidip almakla görevlendiriyordu.

Deriz ki:

Peki, bölge halklarının, gelen memurların toplama işiyle görevli olduklarını tasdik etmeleri nasıl vacip oluyor! Kaldı ki Hz. Peygamber memurlarını sadece zekat toplamakla değil, bunun yanında dini anlatmak, hasımlar arasında hüküm vermeyi öğretmek ve diğer şer'î görevleri bildirmekle de görevlendiriyordu.

Denirse ki:

Öyleyse namaz ve orucun aslını; hatta davet, risalet ve mucizeyi de (haber-i vahid sebebiyle) kabul etmeleri onlara vacip olsun!

Deriz ki:

Zekat ve oruç aslının kabul edilmesi gerekir. Çünkü elçiler davet aslı yaygınlık kazandıktan sonra, şer'î vazifeleri açıklamak üzere gönderiliyorlardı. Risalet, iman ve nübüvvet alametlerine gelince; bunları (sırf haberi vahide dayanarak) kabul etmeleri gerekmez. Çünkü henüz kendi peygamberliğini bilmeyen kişilere Hz. Peygamber nasıl 'Beni tasdik etmenizi size vacip kıldım' diyebilir! Fakat tasdik işinden sonra, Hz. Peygamberin, onlara elçilerine kulak vermeyi vacip kılmasıyla onların kulak vermeleri mümkün olur.

Denirse ki:

Öyleyse size göre haber-i vahidin kabulü, haber-i vahidle amelin vacipliğine delalet eden, icma ve tevatür gibi, kesin bir delilin bulunması durumundadır. Onlar, valilerin sözünü hangi sebeple tasdik ettilerse, sizin de bizim sözümüzle amel etmeniz gerekir.

Deriz ki:

Diğer reisler ve büyükler gibi, Hz. Peygamberin de tek tek valiler ve elçiler [I, 152] gönderme biçimindeki uygulaması onlara tevatüren ulaşmıştır. Şayet onlar bunu bilmiyor olsalardı, tereddüte düşen birinin gelen elçi veya valiyle cedelleşmesi mümkün olurdu. Fakat karineler bulunduğu için böyle bir tereddüt pek söz konusu olmamıştır. Nitekim bir kaza menşuru (tayin fermanı) ile bölgemize gelen kişinin doğruluğu hakkında içimizde bir kuşku doğmaz. Gerçi bu kişinin tayini tevatüren sabit olmamıştır; fakat, mevcut karineler, katibin yazı sitilinin bilinmesi ve kendini bu gibi konularda tehlikeye atmayı göğüsleyerek böyle bir sahteciliğe teşebbüsün uzak ihtimal oluşu gibi sebepler kuşku duymamızı engeller.

Üçüncü delil: Her ne kadar müftinin verdiği fetva belki de, zan kaynaklı ise de, sıradan insanların, müftiye ittiba etmelerinin ve onu tasdik etmelerinin vacip olduğunda icma vardır. Hakkında kuşku duymadığı bir duyuntuyu (sema') haber veren ravinin, tasdik edilmesi daha evladır. Yalan ve hata ravi için söz konusu olduğu kadar müfti için de sözkonusudur. Hatta ravinin hata ihtimali müftiye nazaran daha da uzaktır. Çünkü her müctehid, musib bile olsa, araştırma-incelemeyi tamamlamada kusur etmemesi durumunda musibdir. Belki de müctehid, kusurlu davrandığı halde, araştırmayı tam yaptığını ve kusurlu davranmadığını zannetmektedir. Bu yaklaşım, Şâfiîden nakilde bulunup onun mezhebini taklid eden ki-

şinin taklidini caiz görenlerin görüşüne göre, daha da vurgulu bir istidlaldir. Çünkü bu kişi başkasının görüşünü rivayet etmektedir; öyleyse başkasının sözünü de haydi haydi rivayet edebilir.

Denirse ki:

Bu yaklaşım, sadece zan ifade eden bir kıyastır. Haber-i vahidle amel ise bir temel prensiptir ve temel prensiplerin (usul) zan ve kıyas yoluyla isbatı caiz değildir. Müftinin fetvasında zannın bulunmaması nasıl düşünülebilir! Müctehide zorunlu olarak ihtiyaç vardır; şayet sıradan insanların tek tek her biri ictihad mertebesine çıkmakla yükümlü tutulacak olsa bu adeta imkansızdır. Öyleyse sıradan kişilerin müftiyi taklid etmesi vaciptir.

Deriz ki:

Nasıl ki sizin iddianıza göre, müfti, kendisine bir haber geldiğinde, kendisi açısından tevatür imkansız gibiyse ve haberi reddedip beraet-i asliyyeye müracat etmek durumunda ise, bize göre de müctehidin haber-i vahidle amel etmesinde zaruret yoktur ve müctehidin beraet-i asliyyeye müracaat etmesi uygun olabilir. Zira kendini bilgiye götürecek bir yol yoktur. Öte yandan (yukarıda haber-i vahidin kabulünü, ravinin durumuyla müftinin durumu arasındaki benzerliğe dayandırışımız) zannî bir kıyas değil, aksine, kesin bir kıyastır. Çünkü işlemin muhtevası açısından, her ikisi de aynı anlamdadır. Msl. nikahlar konusunda haber-i vahid ile amel sahih ise, alım-satım konularında da biz kıyasın cari olduğuna kesin gözüyle bakarız ve bu durum rivayet edilen haberin muhtevasına göre değişmez. Burada da, yalnızca, haberin kaynağı değişiklik göstermektedir; müfti kendi zannından haber vermekte; ravi ise, başkasının sözünü haber vermektedir. Nitekim, iki şahidin, kendilerinden veya adaletlerine şahitlik ettiklerinde başkalarından verdikleri haber ile başkalarının adaletine dair kendi zanlarından verdikleri haber arasında fark gözetilmez.

Dördüncü delil; '**her bölükten bir taife dinde fıkıh sahibi olsunlar ve geri döndüklerinde kavimlerini inzar etsinler**' (Tevbe, 9/122) ayetidir. Tâife, üç kadar kişiden oluşan bir topluluk demektir. Bunların sözüyle bilgi oluşmaz. Öyleyse bu ayetin anlamı üzerinde düşünme ve incelemeye gerek vardır. Çünkü bu hüküm kesin olsa bile, bu kesinlik, inzar etmenin vacipliği hususundadır; yoksa ki, inzar edenin tek olması halinde, inzar edilen kişinin amel etmesinin vacipliği hususunda değildir. Nitekim bir olay hakkında bir tek şahit varsa, bu tek şahidin şahitliği ifa etmesi gerekir; ancak bu ifa, tek kişinin şahitliği ile amel edilmesi için değil; fakat bu şahitliğe başka şeyler eklenebilsin diyedir. Bu itiraz, '**İndirdiğimiz beyyineleri ve hidayeti gizleyenler**' (Bakara, 2/159) ayetiyle, Hz. Peygamberin '**Allah, sözümü işitip, anlayan ve işittiği gibi aktaran kişinin yüzünü ak**
153] **etsin**' hadisine ve bu anlamdaki ayet ve hadislere tutunmayı da zayıflatmaktadır. Bu meselede bize muhalefet edenlerin belli başlı iki şüphesi (gerekçe) vardır:

Birinci şüphe: Haber-i vahidin isbatı hususunda icmadan başka bir dayanak yoktur. İcmaın varlığı da iddia edilemez. Çünkü hiç bir sahabi yoktur ki, haber-i vahidi reddetmiş olmasın.

Örnekler:

Hz. Peygamber, kendisinin ikinci rekatta selam verdiğini söyleyen Zülyedeyn'in haberinde tereddüt etmiş; Ebu Bekr ve Ömer'e sormuştur. Bunlar da Zülyedeyn'in haberi doğrultusunda şahitlik edip onu doğrulayınca Hz. Peygamber Zülyedeyn'in haberini kabul etmiş ve sehiv secdesi yapmıştır.

Ebu Bekr, Muğîre b. Şubenin dedenin mirasçılığına dair haberini reddetmiş; Muhammed b. Mesleme de aynı şeyi haber verince kabul etmiştir.

Ebu Bekr ve Ömer, Osman'ın, Hakem b. Ebil-As'ın sürgünden dönmesi (red) konusunda Hz. Peygamberden izin istediğine dair haberini reddetmişler ve Osman'dan buna şahitlik edecek başka bir kişi bulmasını istemişlerdir.

Ömer, Ebu Musa el-Eş'arî'nin, (bir yere girilirken kapıyı vurarak) izin isteme konusundaki haberini reddetmiş; Ebu Said el-Hudrî buna şahitlik edince kabul etmiştir.

Ali, Ebu Sinan Eşcaînin, Birva' bt. Vâşık kıssasına dair haberini reddetmiştir. Ayrıca Ali'nin, hadis rivayet edenlere yemin ettirdiği de bilinmektedir.

Aişe, İbn Ömer'in, ailesinin ağlaması sebebiyle ölüye azap edildiği şeklindeki haberini reddetmiştir.

Ömer'in, Ebu Musa ve Ebu Hureyre'yi Hz. Peygamberden hadis rivayet etmekten nehyettiği bilinmektedir. Bu yönde daha bir çok haber vardır.

(Cevap:)

Bu haberlerin çoğu, ravide belli bir sayıyı şart koşanların görüşüne göre konuya delalet etmektedir; tevatürü şart koşanların görüşüne göre değil. Çünkü onlar toplanıp da haberin mütevatir olmasını beklememişlerdir. Fakat biz onların bu itirazlarına cevap olarak deriz ki; bizim sahabeden naklettiğimiz örnekler, onların haber-i vahidle amel ettiklerine kesin olarak delalet etmektedir. Sizin zikrettiğiniz örnekler ise, sahabenin, haberin reddini gerektiren birtakım ârizî sebepler yüzünden haberi reddettiğine dairdir. Onların bu tavrı, haber-i vahidle amel prensibinin butlanını göstermez. Nitekim onların, bazı Kur'an naslarını reddetmesi, bazı kıyas türlerini terketmesi; yine hakimin bazı şehadet türlerini reddetmesi, bunların hepten ve kökten batıl olduğunu göstermez.

Şimdi biz sahabenin haberleri red ve haberlerde tereddüt konusundaki mazeretlerine işaret edelim. Hz. Peygamberin Zülyedeyn'in sözünde tereddüt etmesinde üç ihtimal vardır:

a) Hz. Peygamber, Zülyedeyn'in bir vehme düştüğünü düşünmüştür. Çünkü çok sayıdaki kişilerin farkına varmadığı bir şeyi tek başına Zülyedeyn'in bilmesi

uzak ihtimaldir. Zira orada bulunan herkesin gaflete düştüğünü düşünmektense, bir kişinin yanılgıya düştüğünü düşünmek daha uygundur. Vehim belirtilerinin bulunduğu her durumda duraksamak (tevakkuf) gerekir.

b) Hz. Peygamber, Zülyedeyn'in doğru söylediğini bilse bile, orada bulunanlara, bu gibi durumlarda duraksamanın gerektiğini öğretmek amacıyla tereddüt göstermiştir. Şayet kendisi bu durumda duraksamasaydı, herkesin susması yanında bir kişinin verdiği haberin tasdik edilmesi süregelen bir sünnet haline gelirdi. Hz. Peygamber bu tavrıyla bu yolun önünü kapamıştır.

c) Zülyedeyn öyle bir şey söylemiştir ki, şayet doğru olarak kabul edilecek olsa bunun etkisi orada bulunan cemaat hakkında ortaya çıkacak ve onların zimmetinde bir yükümlülük doğacaktı. Bu sebeple Hz. Peygamber Zülyedeyn'in sözünü şehadet kabilinden saymış ve bu noktada bir kişinin sözünü yeterli görmemiştir. Bundan önceki iki ihtimal daha kuvvetlidir.

Hz. Peygamberin bu tavrına, şehadet sayısını şart koşanlar tutunacak olursa, haberi nakledenlerin üç kişi olmasını ve bu üç kişinin bu habere ses çıkarmayan bir topluluk içerisinde bulunmasını da şart koşmak durumunda kalırlar. Çünkü Hz. Peygamberden nakledilen olay bu şekilde cereyan etmiştir.

[I, 154] Ebu Bekr'in, ninenin mirasçılığı konusunda Muğîre'nin haberini reddetmesine gelince;

a) Belki de duraksamayı gerektiren bir durum vardı ve Ebu Bekr'den başka bunu bilen kimse yoktu.

b) Ebu Bekr bu hükmün yürürlükte mi yoksa mensuh mu olduğunu araştırmak için reddetmiştir.

c) Ebu Bekr başkasının yanında Muğîre'nin yanındaki bilgiye benzer bir bilgi bulunup bulunmadığını öğrenmek amacındadır; eğer başkasının yanında benzer bir bilgi varsa hüküm daha kuvetli olacak; aksi bir bilgi varsa Muğîre'nin haberi boşa çıkacak.

d) Ebu Bekr, tıpkı her ne kadar tek başına yeterli olsa bile, iki şahidin şahitliğinden sonra hakimin kesin hüküm vermekte ihtiyatlı davrandığı gibi, haberin bir ziyade ile desteklenmesini beklemek amacıyla kararsız kalmıştır, yoksa ki haberi reddetmek azmiyle değil.

e) Ebu Bekr, gelişigüzel biçimde hadis rivayetine çokça teşebbüs edilmesin diye böyle kararsızlık göstermiştir.

Ebu Bekr'in tavrının, bu ihtimallerinden birine hamledilmesi gerekir. Çünkü Ebu Bekr'in haber-i vahidi kabul ettiği ve kabul edenlere karşı çıkmadığı kesin olarak bilinmektedir.

Osman'ın, Hakem b. Ebi'l-As hakkındaki haberinin reddine gelince;

a) Bu haber, bir kişi lehine bir hakkın isbatına dair bir haberdir. Bu da şahit-

lik meselesi gibi olup, bir kişinin sözüyle sabit olmaz.

b) Ebu Bekr, Osman'ın Hakem ile akrabalığı yüzünden tereddüt etmiştir. Osman akrabalarına olan düşkünlüğü ile tanınmaktaydı. Ebu Bekr, Osman'ın makam ve saygınlığını, onun değerini düşürmek isteyen birinin 'Osman bunu akrabalığı sebebiyle söylemiştir' demesinden tenzih amacıyla ve bu hüküm başka birinin sözüyle sabit olsun diye duraksamıştır.

c) Ebu Bekr ve Ömer, insanlar için, benzer durumlarda araştırıcı davranmayı kendilerinden öğrensinler diye, yakın akraba hakkında duraksanmasını sünnet haline getirmek amacıyla duraksamışlardır.

Ebu Musa'nın izin isteme konusundaki haberine gelince; Ebu Musa Ömer'in kapısını üç defa çaldıktan sonra beklemeksizin kapıdan ayrılıp gittiği için, Ömer'in siyasetinden kendini korumak için böyle bir habere ihtiyacı vardı. Ömer, böylesi durumlarda hadis rivayet etmenin, başkaları için kendi amaçları doğrultusunda hadis rivayet etmelerine bir kapı açmasından endişe etmiştir. Nitekim Ebu Musa, Ebu Said ile birlikte geri dönüp, Ebu Said aynı yönde şahitlik edince Ömer, Ebu Musa'ya 'Ben seni itham etmedim; fakat insanların Hz. Peygamber adına söz uydurmalarından endişe ettim' demiştir. Devlet başkanının, ortada bir töhmet bulunmamakla birlikte, benzer maslahatlar sebebiyle duraksaması caizdir. Öte yandan bu haberler yaygınlık ve sıhhat bakımından, bizim, sahabenin haber-i vahidi kabul ettiğine dair naklettiğimiz haberlere denk değildir.

Ali'nin, Eşcaî'nin haberini reddetmesine gelince; zaten kendisi 'Ökçelerine işeyen bir bedevinin sözünü nasıl kabul edelim' diyerek red gerekçesini belirtmiş ve onun adalet ve zabtını bilmediğini açıklamıştır. Bunun içindir ki Ali onu kabalık ve idrardan çekinmezlik ile vasıflamıştır. Ömer'in, süknâ hadisinde Fatıma bt. Kays hakkında söylediği "Biz doğru mu yoksa yalan mı söylediğini bilmediğimiz bir kadının sözüyle Allahın kitabını ve peygamberin sünnetini terketmeyiz" sözü de bunun gibidir.

Sahabenin haber-i vahidi reddine ilişkin olarak nakledilen olaylar hakkında verilecek cevap bu minval üzeredir.

İkinci şüphe: 'Bilmediğin şeyin ardına düşme' {İsrâ, 17/36}, 'Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemeniz...' {Bakara, 2/169}, 'Biz ancak bildiğimiz şeye şehadet etmekteyiz' {Yusuf, 12/81}, 'Size bir fasık haber getirirse, onu araştırın; bilmeden (cehaletle) bir kavme zarar verirsiniz' {Hucurat, 49/6} -adil kişinin sözünde bir nevi cehalet vardır- gibi ayetlere tutunmaktır.

Bu tutunma bir kaç yönden batıldır;

a) Onların haber-i vahidi inkar edişleri, kesin bir burhan ile bilinmiş değildir; aksine bu hususta hata mümkündür; öyleyse haber-i vahidi inkar etmek, bilgiye dayanmaksızın hüküm vermektir.

b) Haber-i vahidle amel etmenin vacipliği, icma gibi kesin bir delil ile bilin- [I, 155]

mektedir; dolayısıyla bunda bir cehalet söz konusu değildir.

c) Ayetlerle kastedilen husus; şahidin, görmediği ve bilmediği hususlarda kesin şahitlik yapmaktan men edilmesi ve rivayet edilmeyen ve adil kişilerin nakletmediği şeylerle fetva vermenin yasaklığıdır.

d) Bu ayet, şayet haber-i vahidin reddine delalet etseydi, iki kişinin, dört kişinin, bir kadın ve iki erkeğin şahitliğinin ve yemin ile hüküm vermenin de reddine delalet ederdi. Yalan ihtimali bulunmakla birlikte bunlarla hüküm vermenin vacipliği Kur'an nassı ile bilinmektedir. İşte haber-i vahidler de aynı şekildedir.

e) Onların bu anlayışına göre, devlet başkanının belirlenmesi ve hakimlerin tayininin haramlığının da vacip olması gerekir. Çünkü, vera ve takva sahibi oldukları bir yana biz bunların mümin olup olmadıklarını da yakinen bilmiyoruz. Hatta biz namaz kıldıran imamın bile abdestli olup olmadığını bilmiyoruz; öyleyse bunlara iktida etmek de yasak olsun!

2. Ravinin Şartları ve Sıfatı

Bütün bu anlatılanlardan sonra haber-i vahidle amelin vacipliği sabit olduğuna göre, bilesin ki; her haber makbul değildir. Öncelikle şunu anlamalısın ki; biz burada 'kabul' sözü ile tasdiki ve 'red' sözü ile yalanlamayı kastetmiyoruz. Aksine, belki yalan söylüyor veya hata ediyor olsa bile, adil kişinin sözünü kabul etmek vaciptir. Belki doğru söylüyor olsa bile, fasık kişinin sözünü kabul etmek caiz değildir. Biz 'makbûl' sözü ile, kendisiyle amelin vacip olduğu haberi; 'merdûd' sözü ile de kendisiyle amel etme konusunda hakkımızda teklif bulunmayan haberi kastediyoruz. Makbul; mükellef, adil, müslim ve zabt sahibi her kişinin rivayetidir; ister haberi bir tek kendisi rivayet etmiş olsun, isterse kendisiyle birlikte başkaları da rivayet etsin. Şimdi bu beş noktayı açıklayalım:

1) Her ne kadar bir kişinin şahitliği makbul değilse de, bir kişinin rivayeti makbuldur. Cübbâî ve bir gurup alim aksi görüştedirler. Bunlar rivayette sayı şartını koşmuşlar ve ancak iki kişinin sözünü kabul etmişlerdir. Ayrıca bu iki kişiden her birinin rivayeti, başka iki kişiden sabit olmalıdır. Bu işlem bizim zamanımıza gelinceye kadar öyle muazzam bir sayıya ulaşır ki, artık bir hadisin isbatına kesinlikle güç yetirilemez. Kimileri de, zina şahitliğinden hareketle bu sayının dört olması gerektiğini söylemiştir. Onların bu görüşlerinin batıl olduğunun delili şudur; ilim ifade etmediği halde, tek tek kişilerin sözünün kabul edileceği sabit olduğuna göre, sayı şartını ileri sürmek keyfi hüküm vermek olup, böyle bir şart ancak ya bir nass ya da mansus üzerine yapılan bir kıyas ile bilinebilir. Bu yönde bir nass bulunduğunu iddia etmek mümkün değildir. Sahabeden nakledilen 'tek kişinin haberine destek arama girişimi' ise, iki-üç olayda, yukarıda zikrettiğimiz sebepler yüzünden söz konusu olmuştur. Hakkında yalnızca Aişe'nin sözüyle, Peygamber'in hanımlarının sözüyle, Abdurrahman b. Avf, Ebu Hureyre ve daha

birçoklarının sözüyle hüküm verdikleri olaylara gelince; tıpkı tek kişinin şahitliğini kabul etmediklerini kesin olarak bildiğimiz gibi, onların haber-i vahidi kabul ettiklerini de, uygulamalarından kesin olarak biliyoruz. Şayet sayı şartını koşanlar görüşlerini rivayetin şehadete kıyasından aldılarsa, bu kıyas kesinlikle batıldır; çünkü sahabenin bu iki işlem arasında fark gözettikleri uygulamalarından bilinmektedir. Diğer yandan rivayet, hürriyet ve erkeklik şartı yönünden niye şehadete kıyas edilmiyor! Zina şahitliğinde dört kişinin şahitlik etmesi şart koşulmuştur. Hilalin görülmesi ve ebenin şahitliğinde ise bir kişi yeterli görülmüştür. Böyle bir kıyas icma'ın çiğnenmesi sonucuna götürür; eğer kıyas yapmak vacip ise bunlar arasında hiç bir fark yoktur.

2) İkinci şart, -aslında bu şart bize göre birinci şarttır; çünkü bize göre rivayette sayı şartı yoktur-, tekliftir. Çocuğun rivayeti kabul edilmez; çünkü çocukta henüz Allah korkusu yoktur ve onu yalan söylemekten caydıracak bir etken de yoktur. Bu bakımdan çocuğun sözüne güven hasıl olmaz. Şahitliğin kabulünde nefsin sükununa ve zannın hasıl olmasına tabi olunmaktadır. Fasık, çocuktan daha güvenilirdir. Hiç değilse fasıkta hem Allah korkusu vardır ve hem de dini ve aklı onun için bir caydırıcıdır. Çocukta ise Allah korkusu diye bir şey yoktur. Öyleyse çocuğun sözü evleviyetle reddedilir. Çocuğun rivayetinin reddi hususunda bu yaklaşımı tutamak yapmak, çocuğun ikrarının reddedilmesini tutamak yapmaktan daha uygundur. Bazıları çocuğun rivayetinin reddini şöyle gerekçelendirmişlerdir: Çocuğun kendi nefsinden hikaye ettiği şeyler (yaptığı ikrar) kabul edilmediğine göre, başkasından rivayet ettiği şeylerin kabul edilmemesi daha evladır. Bu tutamak, köle örneğiyle boşa çıkmaktadır; çünkü kölenin ikrarı kabul edilmediği halde rivayeti kabul edilir. Her ne kadar kölenin ikrarının kabul edilmemesinin sebebi, bu ikrarın efendinin mülkünü içermesi ise de, -efendinin mülkü dokunulmazdır-, çocuğun mülkü de, çocuğun maslahatı gerekçesiyle kendisinden bile korunmuştur. Teklife taalluk etmeyen hususlarda ise çocuğun sözü, hatta durumu tesir edebilir ve ona iktida edilebilir. Tıpkı dürüst kişiye ve facire iktida edilebildiği gibi, çocuk ve erişkine de iktida edilebilir. Fasıkın şahitliği kabul edilmez. Çocuk, fasıka nisbetle yalan hususunda daha cüretkardır. [I, 156]

Çocuk eğer, tahammül anında mümeyyiz, eda anında erişkin ise, onun bu rivayeti kabul edilir. Çünkü gerek tahammülünde gerekse edasında bir kusur yoktur. Sahabenin, İbn Abbas, İbnu'z-Zübeyr, Numan b. Beşir ve benzeri genç sahabilerin haberlerini, buluğdan önce tahammül edilmişiyle buluğdan sonra tahammül edimişi arasında ayırım yapmaksızın, kabul hususundaki icmaı, mümeyyiz çocuğun işitmesinin (semâ) kabul edileceğine delalet eder. Buradan hareketle selef ve halef, çocukları rivayet meclislerine dahil etmişler ve küçükken tahammül ettikleri hususlardaki şahitliklerini kabul etmişlerdir.

Denirse ki:

Bazı alimler, kendi aralarında cereyan eden saldırı ve yaralama (cinayet) gi-

bi olaylarda çocukların şahitliğinin kabul edileceğini söylemiştir.

Deriz ki:

Çocukların çok sayıda olup, birbirlerinden ayrılmadan önce şahitlikte bulunmaları durumunda, bu, bir nevi karinelerle istidlaldir. Ancak eğer çocuklar birbirlerinden ayrılırsa, onlara yanlış bir telkin yapılabilir ve onları telkine kapılmaktan alıkoyacak bir engel (vâzi) de yoktur. Çocukların bu husustaki şahitlikleriyle hüküm veren kişi, ancak, çocuklar arasında bu tür cinayet olaylarının çok meydana gelmesi ve hükmün karineler yardımıyla bilinmesine duyulan ihtiyaç sebebiyle hüküm vermiştir. Bu bakımdan çocukların şahitliği, normal şahitlik yöntemine göre olmaz.

3) Ravinin zabt sahibi (zabıt) olması.

Tahammül anında mümeyyiz olmayan veya muğaffel olan kişi, ezberlediği şeyi, aslına uygun olarak eda edebilecek biçimde iyi zabt edemez; dolayısıyla, fasık olmasalar bile, böyle kişilerin sözüne güven olmaz.

4) Ravinin müslüman olması:

Kafirin rivayetinin kabul edilmeyeceğinde görüş ayrılığı yoktur. Çünkü kafir din hususunda töhmet altındadır. Her ne kadar Ebû Hanîfe, kafirlerin birbirleri hakkındaki şahitliklerini geçerli saymış ise de, rivayetinin reddi hususunda muhalefet etmemiştir. Kafirin rivayetinin reddi konusundaki dayanak, -her ne kadar kendi dini açısından adil olsa bile-, kafirden dindeki bu makamın (rivayet) ehliyetinin alınması hususunda gerçekleşen icmadır. Bu dayanak, 'fasıkın şahitliği merduddur; küfür ise en büyük fasıklıktır; fasıkın şahitliği kabul edilmediğine göre kafirinki hiç kabul edilmez' şeklindeki sözümüzden daha uygundur. Nitekim Allah Teala 'Size bir fasık bir haber getirirse, onu araştırın' {Hucurat, 49/6} [I, 157] demiştir. Çünkü fasık masiyete cüret edişi sebebiyle töhmet altındadır. Dinine bağlı bir kafir ise belki bu töhmet altında değildir. Şu kadar ki kafirin rivayet makamından tecrit edilmesi konusundaki dayanak icmadır.

Denirse ki:

Bu yaklaşım Yahudilere, Hıristiyanlara ve bizim dinimize inanmayanlara uygun düşer. Çünkü inanmadıkları bir din hususunda onların hakemliklerine başvurulması siyaset açısından uygun değildir. Peki tevilci kafir (el-kafirul-müteevvil) hakkındaki görüşünüz nedir? Tevilci kafir, tekfir sebebi olan bir bidate kail olan kişi olup, dini tazim etmekte, masiyetten kaçınmakta ve kafir olduğunu bilmemektedir. Bunun rivayeti niçin kabul edilmesin! Nitekim Şâfiî, her ne kadar bidati sebebiyle fasık olsa bile, bazı bidat ehlinin rivayetini kabul etmiştir. Çünkü bu kişi fıskı hususunda tevil yapmaktadır.

Deriz ki:

Tevil yapan bidatçinin rivayetine biraz sonra değineceğiz. Kafire gelince;

kafir, tevilci bile olsa bunun rivayeti kabul edilmez. Çünkü her kafir kendince bir tevil yapmaktadır. Msl. yahudi kendisinin kafir olduğunu bilmemektedir. Tevilci olmayan, yani gerçeği kalbiyle bilmesine rağmen diliyle inat eden kafir ise, pek enderdir. Tevilcinin yalandan korunması, bir hıristiyanın yalandan korunması gibi olup, dikkate alınmaz. Aksine bu makam, ancak müslümanlıkla elde edilir. Bu husus kıyas yoluyla değil, icma ile bilinmektedir.

5) Adalet

Allah Teala 'Size bir fasık bir haber getirirse, onu araştırın' {Hucurat, 49/6} demiştir. Bu ifade fasıkın sözüne itimat etmekten men ve gerek rivayet ve gerekse şehadette adaletin şart olduğuna dair bir delildir. Adalet siret ve din hususunda istikametten ibaret olup, özü nefiste yerleşen ve kişiyi hem müruet ve hem de takvaya sevkeden bir duruma racidir. Bu durumun neticesinde o kişinin doğru söylediğine dair nefsin güveni oluşur. Kendisini yalandan alıkoyacak bir biçimde Allahtan korkmayan kişinin sözüne güven olmaz. Kişinin bütün günahlardan masum olmasının şart olmadığında görüş ayrılığı yoktur. Yine büyük günahlardan kaçınması yeterli olmayıp, bir baş soğan çalmak ve bilerek bir buğday tanesi kadar hafif tartmak gibi küçük günahlardan, kısaca dünyevi amaçlar uğruna yalana cüret etmeye varacak derecede dininin gevşekliğine delalet eden her şeyden kaçınması gerekir. Hatta yolda bir şey yemek, caddeye işemek (ve tükürmek), düşük kişilerle arkadaşlık etmek ve ifrat derecede mizah yapmak gibi, müruei zedeleyen mübahlardan kaçınmak da adalet hususunda şart koşulmaktadır. İcma alanını aşan durumlarda, bu husustaki ölçü, takdirin hakimin ictihadına bırakılmasıdır. Kişinin yaptığı bir iş, hakime göre, o kişinin yalan söylemeye cüret edebileceğine delalet ediyorsa, şahitliğini reddeder; buna delalet etmiyorsa reddetmez. Bu takdir işi de müctehidden müctehide değişiklik gösterir. Bu hususun ayrıntısı, usulün değil fıkhın kapsamındadır. Öyle kişiler vardır ki, gıybeti alışkanlık haline getirmişlerdir ve hakim bu alışkanlığın o kişinin karakteri olduğunu, onsuz yapamadığını, fakat bu kişinin kesinlikle yalancı şahitlik yapmayacağını bilebilir. Hakimin, kendi ictihadına göre, bu kişinin şahitliğini kabul etmesi kendisi açısından caizdir. Bu durum farklı yörelerdeki adetlere göre ve insanların küçük günahlardan birkısmını büyütme hususundaki farklılıklarına göre değişiklik gösterir. Adalet şartına ilişkin olarak iki mesele ortaya çıkmaktadır.

Mesele: (Adaletin muhtevası)

Iraklı alimlerden kimileri, adaletin, açık bir fısktan uzak olarak, müslümanlığı ızhar etmekten ibaret olduğunu söylemiştir. Buna göre durumu bilinmeyen her müslüman adildir. Bize göre ise böyle kişilerin adaleti ancak, denemekle, siret ve genel tutumunu araştırmakla bilinebilir. Onların bu görüşünün batıl olduğunu şu hususlar göstermektedir: [I, 158]

a) Fasıkın şehadeti ve rivayeti, -hem Kuran nassı ile ve hem de haber-i vahidin kabul edilmesinin delilinin, sahabenin bunu kabul etmesi ve onların bu

yöndeki icmaı olduğunu bilmemiz nedeniyle-, merduddur. Sahabenin bu kabulü, ancak adil kişiler hakkında nakledilmiştir. Şayet fasıkın rivayeti kabul edilecek olursa, bu kabul ya icma delili ya da hakkında icma bulunan adil kişiye kıyasla olur. Fasıkın haberinin kabulüne dair icma bulunmadığı gibi, fasık, sözüne güven oluşması bakımından adil kişi anlamında da değildir. Öyleyse fasıklık, tıpkı (rivayet açısından) çocukluk ve küfür gibi, şehadet açısından da kölelik gibi, rivayete engeldir. Bu hasletler bakımından durumu mechul olan kişinin de sözü kabul edilmez. Fısk açısından durumu bilinmeyen kişi de böyledir. Çünkü eğer bu kişi fasık ise, rivayeti zaten kabul edilmez; yok eğer adil ise bu defa da bilinmezlik (cehl) yüzünden kabul edilmez. Çocukluğunda, köleliğinde ve küfründe kuşku duyduğumuz kişi ile bunun arasında hiç bir fark yoktur.

b) Mechulun şehadeti makbul olmadığı gibi, rivayeti de makbul değildir. Onlar (bahsi geçen Irak ehli), mali şehadeti kabul etmeseler bile, ceza (ukubat) şahitliğini teslim ederler. Halbuki mechul kişi, ukubat hususunda da merduddur. Diğer şartlar hususunda aralarında farklılık olmakla birlikte rivayet ve şehaddette güvenirliğin yolu aynıdır.

c) Avamın, ictihad mertebesine ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen müftinin sözünü kabul etmesi caiz değildir. Alim olup olmadığının bilinmemesi durumu da böyledir. Hatta onlar, adaletinin ve fıskının bilinmemesi durumunda da sözünün kabul edilmeyeceğini teslim ederler. Müftinin, kendi nefsinden kendi ictihadını haber vermesiyle, başkasından bir haber nakletmesi arasında ne fark vardır!

d) Fer, aslın şahidi olarak belirlenmedikçe, fer'in şahitliği dinlenmez. Bu kişi hakim nezdinde mechuldür. Eğer mechulün şehadeti makbul olsaydı, fer'in tayin ve tarifine gerek kalmazdı. Bu husus, mechulün şahitliğini kabul edenlere karşı bir red olup, bunun cevabı yoktur.

Denirse ki:

Fer, aslın şahidini zikretmek durumundadır. Çünkü, hakim belki de onu fısk ile tanımaktadır ve şehadetini reddetmektedir.

Deriz ki:

Eğer adaletin tanımı, bir fısk ortaya çıkmaksızın, müslümanlık ise, bu husus zaten gerçekleşmiştir. Öyleyse fısk ortaya çıkıncaya değin araştırma yapmak gerekli değildir. Öte yandan öne sürdükleri bu itiraz, mürsel haberle boşa çıkmaktadır. Çünkü onlar şeyhin zikredilmesini gerekli görmemişlerdir. Halbuki, kendisine rivayette bulunulan kişi, adı zikredilmeyen şeyhin fasık olduğunu biliyor olabilir.

e) Haber-i vahid konusunda bizim dayanağımız, sahabenin amelidir. Onlar, mechulün haberini reddetmişlerdir. Ömer, 'Doğru mu yalan mı söylediğini bilmediğimiz bir kadının sözünü nasıl kabul ederiz' diyerek Fatıma bt. Kays'ın haberini reddetmiştir. Ali, Eşcai'nin haberini reddetmiştir. Yine Ali raviye yemin ettir-

mekteydi; üstelik, zahirinden fısk değil, adalet anlaşılan kişilere yemin ettiriyordu. Sahabenin bir kısmı mechulün haberini reddediyor; diğerleri ise buna karşı çıkmıyorlardı. Yani kimisi reddediyor, kimisi susuyordu. Adil kişinin haberinin kabul edileceği hususunda icma ettikleri buna benzer bir yolla ortaya çıkmaktadır. Zira kimisi bunu kabul ediyor; kimisi karşı çıkmaksızın ve itiraz etmeksizin susuyordu.

f) Hz. Peygamber, çeşitli memurluklar ve tebliğ amacıyla civar bölge halklarına göndereceği kişilerde adalet, iffet ve takva arardı. En müttaki olanı aramasının sebebi, onları, yalnızca adil kişinin sözünü kabul etmekle mükellef tutmasıdır. [I, 159]

Bu zikredilenler, ictihada açık ve kesine yakın kuvvetli delillerdir. Şu kadar ki bu konu kat'î değil, ictihadî bir konudur.

Karşıt görüş sahiplerinin şüpheleri:

a) Hz. Peygamber, rü'yet-i hilal konusunda, hakkında müslümanlığından başka bir şey bilmediği halde, tek başına bir bedevinin sözünü kabul etmiştir.

Deriz ki: Bir insanın bedevi olması, adaletinin, Hz. Peygamber nezdinde, vahiy yoluyla veya deneme yoluyla veya tanıyanların tezkiyesiyle, biliniyor olmasına engel değildir. O kişinin, Hz. Peygamber nezdinde mechul olduğunu size kim söylüyor!

b) Sahabe, kölelerin, kadınların ve bedevilerin sözünü kabul etmiştir; çünkü onları fısk ile değil müslümanlık ile tanıyordu.

Deriz ki:

Sahabe, Hz. Peygamberin hanımlarının sözünü ve arkadaşlarının hanımlarının sözünü kabul etmiştir. Gerek kendilerinin gerekse mevalilerinin adaleti onlar nezdinde yaygın olarak bilinmekteydi. Eşcaî'nin ve Fatıma bt. Kays'ın sözünü reddetmelerinde olduğu gibi onlar, adaletini bilmediklerinde reddetmişlerdir.

c) Derler ki;

Şayet bir kafir müslüman olsa ve o anda şehadet veya rivayette bulunsa, bu konuda ne dersiniz? Eğer bu kişinin şehadetini kabul etmeyiz derseniz, bu pek doğru olmaz. Eğer kabul ederseniz, bu kabulün o kişinin müslümanlığından ve fıskının bilinmemesinden başka bir dayanağı yoktur. Müslümanlık süresinin uzaması sebebiyle o kişinin fıskına dair bir şey öğrenmeksizin bir süre geçse, biz bu kişinin sözünün reddini vacip görmeyiz.

Deriz ki:

Biz bunun rivayetinin kabul edileceği görüşünde değiliz. Nitekim, çok yalancı biri müslüman olmakta ve eski karakteri üzere kalabilmektedir. Biz bu kişinin kalbinde kendisini yalan söylemekten alıkoyacak bir korkunun varlığına mut-

tali olmadığımız sürece şahitliğini kabul etmeyiz. Takva kalptedir ve temeli korkudur. Ancak bu korkunun varlığına, kişinin hal ve hareketleri, tavırları delalet eder. Biz bu kişinin rivayetini kabul edecek olsak bile bu kabulümüz onun yeni müslüman olması sebebiyledir. Henüz işin başında ve tazeliğinde olan kişi ile ülfetin uzaması sebebiyle kalbi katılaşmış kişi arasında ne kadar fark vardır!

Denirse ki:

Eğer adalet nefiste bulunan gizli bir durum (hey'et) ise ve temeli de korku ise, -ki bu müşahede edilemez; aksine, buna kesin olmayan hatta zann'a galip gelen şeylerle istidlal edilebilir-, bu korkunun temeli imandır ve iman zahir bir şekilde korkuya delalet eder. Öyleyse biz kişinin iman etmiş olmasını yeterli görelim.

Deriz ki:

Müşahede ve tecrübe göstermiştir ki müminlerin fasıklarının sayısı adillerinin sayısından daha fazladır. Yakinen bildiğimiz bir konuda kendimizi nasıl kuşkuya düşürebiliriz! Öte yandan ukubat şahitliği, aslın şahitliği, adalet açısından müftinin durumu ve teslim ettiğiniz diğer hususlarda da sadece imanı yeterli görseydiniz ya!

d) Derler ki:

Etin boğazlanmış hayvan eti olduğu, hamamdaki suyun temiz olduğu, cariye diye satılan kadının, -cinsel ilişkinin helal olabilmesi için- evli veya iddet bekliyor olmayıp cariye olduğu gibi hususlarda mechul müslümanın sözü kabul edilir. Aynı şekilde, namaz kıldırmak için imam olduğunda, meçhul birinin hadesten ve cünüplükten temiz olduğuna dair sözü kabul edilir. Suyun pis olduğunu haber veren kişinin sözü, zahiren müslümanlığına dayanılarak, kabul edilir. Yine kör birine kıbleyi haber veren kişinin sözü de böyledir.

[I, 160] Deriz ki:

Akit yapan kişilerin sözü, bu kişilerin mechul olmaları sebebiyle değil, fıskın yaygınlığı sebebiyle kabul edilir. Bu, gerek fasıkların çokluğu sebebiyle gerekse insanların muamelata ihtiyaç duymaları sebebiyle verilmiş bir ruhsattır. Dürüst (berr) ve facir kişilere iktidanın caizliği de bunun gibi olup gizlemek şart değildir. Kıble ve suyun temizliğine dair habere gelince; haber veren kişinin sözüne ilişkin olarak nefiste tatmin (sükunu'n-nefs) oluşmadığı sürece, bu gibi haberlerin kabulü vacip değildir. Mechul kişiye nefis tatmin olmaz. Hatta yalandan kaçındığı tecrübe edilmiş fasık kişiye olan tatmin bundan daha da ağır basar. Kul ile Allah arasında özel olan bir şeyin tatmine (nefsin sükununa) havale edilmesi yadırganacak bir şey değildir. Rivayet ve şehadete gelince; bunların durumu daha yüksek ve riski daha geneldir. Bu bakımdan başka şeylere kıyas edilemezler. Bu hususlar tamamiyle zannî-ictihadî suretlerdir. Şu kadar ki fasıkın ve mechulün haberinin reddedileceği kesine yakındır.

Mesele: (Tevilci fasıkın şahitliği)

Tevilci -yani kendisinin fasık olduğunu bilmeyen- fasıkın şahitliğinin kabul edilip edilmeyeceğinde ihtilaf edilmiştir. Şâfiî, 'Ben, hanefî birinin şahitliğini kabul ederim; nebiz içmesi durumunda ise ona had uygularım' demiştir. Çünkü nebiz içmek, kesin olmayan bir fısktır. Kesin olan fısk ise, diyarları, çoluk çocuğu öldürmeyi mübah sayan Hâricîlerin fıskıdır. Bunlar kendilerinin fasık olduğunu bilmemektedirler. Şâfiî, Râfızanın Hattâbiye kolu dışındaki bid'at ehlinin (ehlu'l-ehva) ehlinin şahitliğinin kabul edileceğini söylemiştir. Çünkü Hattâbiye mezhebi, kendi mezheplerinden olan kişiler için yalancı şahitlik yapmanın caiz olduğu görüşündedir. Kadı'nın tercihi, bidatçinin rivayetinin ve şahitliğinin kabul edilmeyeceği yönündedir. Çünkü bidatçi, hem işlediği fiil sebebiyle hem de yaptığı işin haramlığını bilmemesi sebebiyle fasıktır; dolayısıyla bunun fıskı ikiye katlanmıştır. Kadı, bidatçinin, kendi fıskını bilmemesinin, tıpkı kendisinin kafirliğini ve köleliğini bilmemek gibi olduğunu zannetmiştir. Bu görüş ayrılığının kaynağı şudur: Fısk, tıpkı küfür ve kölelik gibi, ehliyeti gideren bir makam eksikliği (noksan-ı mansıb) olduğu için mi şehadetin reddine sebeptir, yoksa fasıkın şehadeti, töhmet sebebiyle mi reddedilmektedir? Bidatçi ise, yalandan kaçınmakta; dolayısıyla töhmet altında bulunmamaktadır. İşte Şâfiî'nin sözü bu noktaya işaret etmektedir. Bu husus ictihada açıktır.

Ebû Hanîfe ise, küfür ve fıskın ehliyeti gidermediği, ancak töhmeti gerektirdiği görüşündedir. Ebû Hanîfe bu yüzden zimmet ehlinin birbirleri hakındaki şahitliğini kabul etmiştir. Kadı'ya göre, her ikisi de bir makam eksikliği olup, ehliyeti giderir. Şâfiî'ye göre ise küfür, bir makam eksikliğidir; fısk ise, şehadetin reddini, töhmet sebebiyle, gerektirir. Bizce de zanna en galip gelen görüş budur.

Denirse ki:

Bu yaklaşım Şâfiî açısından iki yönden müşkildir. Birincisi; Şâfiî, fasıkın şahitliği ile nikah akdinin inikad etmeyeceğine hükmetmiştir. Nikah akdinin inikad etmemesi, ehliyetin yokluğu sebebiyledir. İkincisi; eğer fasıkın şahitliğinin kabul edilmemesi töhmet sebebiyle ise, bu kişinin doğru söylediğine hakimin zannı galibi bulunduğunda, bunun şahitliğini de kabul etsin!

Deriz ki:

Birinci müşkilin kaynağı, Hz. Peygamberin '**Nikah ancak veli ve iki adil şahit iledir**'[44] sözüdür. Şâri', tıpkı veli şartını getirmesi ve zina şahitliğinde sayı ziyadesinde bulunması gibi, şahitlik ehliyetinde de bir ziyadeyi şart koşabilir. İkinci müşkilin sebebi de, zannların değişiklik göstermesidir. Bu gizli bir durum olup, Şer' onu zahir bir sebebe bağlamıştır. Bu zahir sebeb de özel bir sayı ve özel bir vasıftır. Bu özel vasıf ise adalettir. Öyleyse, tıpkı ukubat konularında ol- [I, 161]

44. لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل

Yakın anlamda bkz. Tirmizi, Nikah, 15/III, 412

duğu gibi ve yine babanın iki oğlundan biri için diğerinin aleyhine şahitliğinin reddedilmesinde olduğu gibi, gizli manaya değil, açık sebebe ittiba etmek gerekir. Nitekim baba, itham edilebilir ve şehadeti reddedilebilir. Çünkü babalık, töhmet zannı doğurabilecek bir kaynak olduğundan, babanın adaleti dikkate alınmaz. Halbuki töhmetin kaynağı gerçekte bile bile fıskı irtikap etmektir. Diğer taraftan sahabenin, gerek haberler gerekse şehadet hususunda, tevilci fasık oldukları halde Hâricîlerin sözünü kabul etmeleri, Şâfiî'nin görüşüne delalet etmektedir. Tabiun da aynı şeyi devam ettirmiştir; çünkü Hariciler, yalandan kaçınıyor ve fısk içinde olduklarını bilmiyorlar.

Denirse ki: Bu hususta icma bulunduğu iddia edilebilir mi?

Deriz ki:

Hayır! çünkü biz biliyoruz ki Ali ve diğer imamlar, Osman'ın katillerinin ve Haricilerin sözünü kabul etmişlerdir. Fakat aynı şeyi bütün sahabilerin yaptığını bilmiyoruz. Belki aralarında bunu kabul etmediklerini gizleyenler vardı ve bunlar ictihad konusu olan bir meselede imama karşı çıkmıyorlardı. Kaldı ki sahabenin tamamı, Haricilerin sözünü kabul etmiş bile olsa, bu bütün sahabilerin Haricilerin fıskına kanaat getirdiğini göstermez. Hatta Haricilerin icma ehlinden oldukları da düşünülürse, böyle bir şeyi var saymak mümkün değildir. Onlar kendilerinin fısk içinde olduklarına değil, hasımlarının ve Osman ile Talha'nın fısk içinde olduklarına kanaat getirmişlerdi. Ammâr b. Yâsir, Adiyy b. Hâtem, İbnu'l-Kevvâ, Eşter en-Nehaî ve daha bir gurup ümera bu noktada Haricilere katılmışlardır. Ali de, fitne çıkar endişesiyle bunlara karşı çıkmaktan çekinmiştir.

Denirse ki:

Eğer onlar Haricilerin fıskına kanaat getirmeselerdi, kendileri fasık olurdu.

Deriz ki:

Hayır böyle değil! Fıska ve küfre götüren şeyleri bilmemek fısk ve küfür *değildir. Kısaca; sahabenin, Haricilerin rivayetini kabul etmesi, onların fasıkın* haberinin töhmet sebebiyle reddedileceği kanaatinde olduklarını ve tevilciyi de itham etmediklerini gösterir. -En iyi bilen Allahtır-

Rivayet ve şehadet konusunda son söz:

Teklif, müslümanlık, adalet ve zabt hususunda, rivayet ve şehadet müşterektir. Bu dört hususun dışında kalan hürriyet, erkeklik, görme, akrabalık, sayı ve düşmanlık gibi altı hususun ise rivayete değil, şehadete etkisi vardır. Çünkü rivayetin hükmü her hangi bir kişiye özel olmayıp genel olduğu için, ona dostluk, akrabalık ve düşmanlığın etki edeceği düşünülemez. Bu bakımdan Hz. Peygamberin çocukları kendisinden ve her çocuk kendi babasından rivayette bulunabilir. Gözleri görmemekle birlikte sesleri iyi zabt eden kişinin şahitliği kabul edilme-

mekle birlikte, rivayeti makbuldur. Zira sahabe Aişe'den, sesine itimaden rivayette bulunurlardı. Bu durumda sahabe, Aişe'ye nisbetle, görmeyen kişi durumundadır. Rivayet ettiği haber ister kıyasa uygun isterse aykırı olsun, ravinin alim ve fakih olması şart değildir. Zira nice fıkıh taşıyıcısı vardır ki fakih değildir ve niceleri de fıkhı, kendilerinden daha fakih olanlara taşır. Rivayette şart olan, sağlam ezberlemektir. Ravinin alimlerin meclislerine devam etmesi ve hadis dinlemesi de şart değildir. Aksine sahabe, sadece bir tek hadis rivayet eden bedevinin sözünü de kabul etmiştir. Ancak alim ve fakih olmayan kişinin rivayetine, bu işlerle meşgul olan alim birinin rivayeti muarız olduğunda tercihin nasıl yapılacağında, ileride geleceği üzere, tartışma vardır. Hadis konusunda, ciddiyetsizlikle veya tesahül ile veya aşırı yanılgı (sehv) ile tanınan kişilerin rivayeti kabul edilmez. Çünkü böyle kişilere güvenilmez. Ancak kişinin kendi işindeki ciddiyetsizlik ve tesahülü (rivayet ettiği haberin) reddini gerektirmez. Ravinin, nesepçe tanınıyor olması da şart değildir. Aksine bir kişinin adaleti biliniyor ise, nesebinin bilinmiyor olması bir tarafa, nesebi olmasa bile, rivayet ettiği hadis kabul edilir. Zatı hiç tanınmayan (mechulul-ayn) birinden yapılan rivayeti kabul etmeyiz. Vasfı bilinmeyen kişinin rivayetini kabul edenler bile, zatı bilinmeyen kişinin rivayetini kabul etmezler. Çünkü şayet bu kişinin zatını bilecek olsa, belki de onu fısk ile bilecektir. Zatı tanınıp fıskı bilinmeyen kişinin durumu böyle değildir. İsmini zikrederek birinden rivayette bulunsa ve bu isimde, biri cerh edilmiş diğeri adil olan iki kişi olsa, tereddüt sebebiyle bu rivayet kabul edilmez. [I, 162]

3. Cerh ve Tadil

Bu konu dört alt başlık altında incelenecektir.

a. Tezkiye edenlerin sayısı:

Tezkiye edenlerde sayı şartının aranıp aranmayacağında alimler ihtilaf etmişlerdir. Bazı hadisçiler, şahidin tezkiyesindeki gibi, gerek tezkiye eden ve gerekşe cerhedende sayıyı şart koşmuşlardır. Kadı ise, -her ne kadar şehadet konusunda tezkiyecilerin sayısı ile destekleme daha ihtiyatlı olsa da-, ne şahidin ve ne de ravinin tezkiyesinde sayıyı şart görmektedir. Kimileri de bunun rivayette değil şehadette şart olduğunu söylemişlerdir. Bu konu fıkhî bir mesele olup, bize göre en açığı, sayının rivayette değil şehadette şart olmasıdır. Çünkü, rivayetin sabit olduğu sayının, bizzat rivayete bir artısı yoktur.

Denirse ki:

Sahabenin, tek kişinin rivayetini kabul ettikleri sahih olarak nakledildiği halde, tek kişinin tezkiyesini kabul ettikleri nakledilmemiştir. Öyleyse bu hususta Şer'in kıyasına başvurulmalıdır.

Deriz ki:

Biz sahabenin neyi çok yaptıklarını ve neyi yapmadıklarını biliyoruz. Nite-

kim biz, sahabenin, Ebu Bekr'in rivayetini kabul ettikleri gibi, onun tadilini de kabul ettiğini bilmekteyiz. Nasıl olur da bir şeyin şartı, o şeyin aslına ziyade yapabilir! Muhsanlık (ıhsan) iki kişinin sözüyle sabit olduğu halde, zina ancak dört kişinin sözüyle sabit olmakta ve muhsanlık zinaya kıyas edilmemektedir. Biz aynı şekilde, tıpkı rivayetleri kabul edildiği gibi, kölenin ve kadının rivayet hususundaki tezkiyesinin de kabul edileceğini söylüyoruz. Bütün bunlar şebehî kıyaslarla sabit olan meseleler olup, usulde bunlara uzun uzadıya yer vermek anlamsızdır.

b. Cerh ve tadil sebebinin zikredilmesi:

Şâfiî, cerh sebebinin açıklanması gerektiğini, tadil sebebinin açıklanmasına ise gerek bulunmadığını söylemektedir. Çünkü cerh konusundaki görüşler birbirinden farklı olduğu için, birinin cerh sebebi saydığı şeyi, bir diğeri cerh sebebi saymayabilir. Adaletin ise bir tek sebebi vardır. Kimi alimler sebebi zikredilmeyen mutlak cerhin, sikalığı kaldıracağını, mutlak tadilin ise, insanların zahir üzerine bina etmeye koşuşturacağı gerekçesiyle, sikalık oluşturmayacağını; dolayısıyla tadil sebebinin de zikredilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Kimileri de, anılan iki gurubun sözlerinin toplamından hareketle, hem cerhin hem de tadilin sebebinin zikredilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Kadı'ya göre ise her ikisinde de [I, 163] sebebin açıklanmasına gerek yoktur. Çünkü kişi, eğer bu işin inceliklerini bilmiyorsa zaten tezkiye için uygun değildir. Eğer bu işin uzmanı ise, bu takdirde de soru sormanın anlamı yoktur. Bize göre sahih olan ise, bunun, müzekkinin durumuna göre değişiklik göstereceğidir. Basiret ve zabtına güven duyulan kişinin mutlak ifadesiyle yetinilebilir. Zatı bakımından adil olduğu bilinen, fakat adaletin şartlarını bilip bilmediği (basiret) bilinmeyen kişiye gelince; eğer onu tanıyıp bilen birini bulamazsak doğrudan kendisine başvururuz ve ondan detaylı açıklama isteriz. Cerh ve tadilin tearuz etmesi durumunda, cerhi takdim ederiz. Çünkü cerh eden kişi, tadil eden kişinin bildiğine ilave bir bilgiye sahiptir ve tadil eden kişi bu ziyadeyi nefyetmemiştir. Eğer bu ilaveyi nefyedecek olursa, tezkiye eden kişinin adaleti batıl olur. Zira nefy, ancak, birisi onu adam öldürme sebebiyle cerhederse ve tadil eden de öldürdüğü iddia edilen kişinin daha sonra hayatta olduğunu gördüm derse, bu durumda cerh ve tadil tearuz etmiş olur. Eğer tadil edenlerin sayısı daha fazla ise, bu durumda tadilin cerhe takdim edileceği söylenebilir. Şu kadar ki bu görüş zayıftır. Çünkü cerhin takdim edilme sebebi, cerheden kişinin ilave bir bilgiye sahip olmasıdır ve bu ilave bilgi sayı çokluğu sebebiyle ortadan kalkmaz.

c. Tezkiye:

Tezkiye, ya söz ile, ya kendisinden rivayette bulunmak ile, ya onun rivayet ettiği bir haberle amel etmek ile ya da onun şahitliği ile hüküm vermekle olur. Bu dört biçimden en üstünü söz ile olandır.

1) Söz ile yapılan tezkiye 'o adil biridir; çünkü ben onun şu şu durumlarını

biliyorum' demekle olur. Adalet şartlarını bilen biri iken, tadil sebebini zikretmezse, bu da tezkiye sayılır.

2) İkincisi, ondan rivayette bulunmaktır. Birinden haber rivayet etmenin tadil sayılıp sayılmayacağında ihtilaf edilmiştir. Sahih olan şudur: Eğer bu kişinin adetinden veya sarih sözünden, sadece adil olan kişilerden rivayette bulunulmasını caiz gördüğü biliniyorsa, bu kişinin birinden rivayette bulunması onu tadil ettiği anlamına gelir. Aksi halde, rivayeti tadil sayılmaz. Zira çoğunluk ravilerin adeti, her duydukları kişiden rivayette bulunmaktır. Bunlardan rivayette bulundukları kişileri hayırla anmaları (sena) istense susup kalırlar. Zaten yaptığı rivayette de tadili açıkça ifade eden bir şey yoktur.

Denirse ki:

Birini fısk ile tanısa ve daha sonra ondan rivayette bulunsa, dinde saptırma yapmış olur.

Deriz ki:

Biz başkasının (bu rivayete göre) amel etmesini vacip görmüyoruz. Fakat o kişi, 'ben falancanın şöyle dediğini duydum' demiş ve bunda da doğru söylemiştir. Öte yandan bu kişi, fısk veya adalet ile tanımadığı birinden rivayette bulunmuş ve araştırma işini, bu haberi kabul etmek isteyen kişiye havale etmiş olabilir.

3) İhtiyata hamledilmesi veya kendisine uygun başka bir delil ile amel etmeye hamledilmesi mümkün olan bir haberle amel etmek tadil değildir. Amelin bu haberle olduğu yakinen bilinirse bu takdirde amel tadil sayılır. Zira; şayet, adl olmayan birinin haberiyle amel edecek olsaydı fasık olacak ve adaleti batıl olacaktı.

Denirse ki:

Bu kişi, belki de fıskın olmayışı ile birlikte salt müslümanlığın adalet olduğunu zannetmektedir.

Deriz ki:

Bu durum, söz ile yapılan tadil için söz konusu olabilir. Biz de zaten amelin söz gibi olduğunu söylüyoruz. Bu ihtimal, adalet sebebinin zikredilmesiyle ortadan kalkar. Bizim söylediklerimiz mutlak tadil ile yetinmenin ayrıntısıdır. Zira sebebin zikredilmesi şart olsaydı, nikah ve alım satım şahitliğinde tüm sıhhat şartlarının zikredilmesi de şart olurdu ki bu pek yerinde değildir.

Denirse ki:

Belki de kendisi onu adalet ile, bir başkası ise fısk ile tanımaktadır.

Deriz ki:

Cerhedilmiş birinin tadilinde olduğu gibi, onu fısk ile tanıyan kişinin, amel etmesi elbette gerekmez.

4) Şahitliği ile hüküm verilmesi: Bu şekildeki tadil, söz ile yapılan tadilden daha kuvvetlidir. Ancak birinin şahitliğiyle ve haberiyle hüküm verilmemesi cerh sayılamaz. Çünkü bazen adil kişilerin şahitliğinde ve rivayetinde de, cerh dışındaki diğer sebepler yüzünden tereddüt edilebilir. Kaldı ki amelin terkedilmesi [I, 164] mutlak cerhe bir ziyade getirmemektedir. Çoğunluk alimlere göre bu makbul değildir. Özetle söylemek gerekirse, amelin tezkiyesi için, takdim veya başka bir delil gibi bir yön ortaya çıkmazsa, amelin terkedilmesi, mutlak cerh gibi olur.

d. Sahabenin adaleti:

Ümmetin selefine ve halefin çoğunluğuna göre sahabenin adaleti Allahın onları kitabında tadil etmesi ve övmesi sebebiyledir. Allah Teala şöyle buyurmuştur: 'Siz insanlar için çıkırılmış en hayırlı ümmetsiniz' {Al-i Imran, 3/110}; 'Sizi böylece orta bir ümmet kıldık ki, insanlara şahit olasınız' {Bakara, 2/143}. Bu hitap, o asırda mevcut olan kişilere yapılmış bir hitaptır. Yine Allah Teala 'Allah müminlerden razı olmuştur; çünkü onlar ağacın altında sana beyat etmişlerdir' {Feth, 48/18} ve 'es-sâbikune'l-evvelun' {Tevbe, 9/100} demektedir. Allah ensar ve muhacirleri birkaç yerde zikretmiş ve onları övmüştür. Hz. Peygamber de '**En hayırlı asır benim asrım, sonra daha sonra gelen asır...**'[45]; '**Sizden biri dünya kadar altın infak etse, onlardan birinin bir müd veya yarım müd sadakasına ulaşamaz**'[46]; '**Allah benim için arkadaşlar, hısımlar ve yardımcılar seçti**'[47] demiştir. Allamul-ğuyub olan Allahın tadilinden ve Hz. Peygamberin tadilinden daha sahih bir tadil olabilir mi! Haklarında hiç bir övgü olmasaydı bile, hicret, cihad, mal ve canı feda etme, Hz. Peygambere muvalat ve yardım amacıyla baba ve ailelerini öldürme gibi konularda bize yaygın ve mütevatir olarak gelen tavırları, onların adaletine kesin olarak hükmetmek için yeterlidir. Kimileri, araştırma yapmanın gerekliliği hususunda sahabenin de diğer insanlar gibi olduğunu iddia etmiştir. Kimileri de, başlangıçtan fitne zuhuruna kadar sahabenin adil olduğunu; sonra durumun değişerek kan döküldüğünü; dolayısıyla sahabenin de araştırılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Mutezilenin çoğunluğu, Aişe, Talha ve Zübeyr ile bütün Irak ve Şam halkının hak imama karşı savaşmak sebebiyle fasık olduklarını söylemişlerdir. Kaderiye mezhebinin selefi ise, içlerinden birinin fasık olduğu ve bunun kim olduğunun bizzat bilinmediği gerekçesiyle, Ali, Talha ve Zübeyr'in, gerek birlikte gerekse ayrı olarak, şahitliklerinin reddedilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Kimileri de, fasıkın hangisi olduğunun belli olmadığından hareketle, bunlardan tek tek her birinin şehadetinin kabul edileceğini; an-

---

45. خير الناس قرني ثم الذين يلونهم
Buhari, Şehadat, 9/III, 151; Müslim, Fedailu's-Sahabe, 214/II, 1964; İbn Mace, Ahkam, 27

46. لو أنفق أحدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه
Bkz. Buhari, Fedailu Ashabi'n-Nebi, 5/IV, 195; Müslim, Fedailu's-Sahabe, 221-222/II, 1967-1968; Tirmizi, Menakıb, 58

47. إن الله اختار لي أصحابا وأصهارا وأنصارا
Benzer ifadeyle bkz. Muttakî, Kenzu'l-Ummal, XI, 529

cak bir muhalife karşı ikisinin birden şahitlik etmesi durumunda, her ikisinin de şahitliğinin reddedileceğini söylemişlerdir. Kimileri de Osmanın ve katillerinin fıskında tereddüte düşmüştür. Bütün bu iddialar, sünnete aykırı olarak selefe dil uzatmaktır. Kaldı ki kimileri, sahabe arasında cereyan eden hadiselerin ictihad kaynaklı olduğunu; her müctehidin musib olduğunu veya biri musib olmakla birlikte hata edenlerin mazur olduğunu ve şahitliğinin reddedilemeyeceğini söylemişlerdir. Kimileri de bu çekişme ve tartışmaların ictihadî olmadığını; Osmanın katillerinin ve Haricilerin kesinlikle hatalı olduğunu, şu kadar ki onlar, tevilci olup, hatalarını bilmediklerini söylemişlerdir. Tevilci fasıkın rivayeti ise reddedilmez. Bu yaklaşımlar, Kur'an'ın mutlak tadilini geçersiz saymaktan daha yerindedir. [I, 165]

Denirse ki:

Kur'an sahabeyi hayırla anmıştır. Sahabi kimdir? Hz. Peygamberin asrında yaşayan mı; onu en az bir defa gören mi; onunla bir an sohbet eden mi yoksa sohbeti uzun olan mıdır ve bu sohbetin uzunluğunun sınırı nedir?

Deriz ki:

Sahabi ismi, sadece Hz. Peygamberle sohbeti bulunan kişiler için kullanılır. Dildeki konumu itibariyle, bu ismin biri hakkında kullanılabilmesi için, bir anlık bile olsa, sohbet yeterlidir. Şu kadar ki örf, sahabi ismini, sohbeti çok olan kişilere özelleştirmiştir. Bu husus da tevatür yoluyla, sahih nakil yoluyla, sahabinin 'benim sohbetim çok oldu' sözüyle bilinebilir. Bu çokluk için takdir edilmiş bir sınır yoktur; belki takribi olarak bir sınır getirilebilir.

4. Ravinin müstenedi ve zabt keyfiyeti

Ravinin müstenedi, ya şeyhin kendisine kıraatidir; ya kendisinin şeyhe kıraati; ya icazet; ya münâvele; ya da bir kitabda şeyhin hattıyla yazılı olarak görme olmak üzere beş mertebedir.

1) Şeyhin kıraati (sema'):

Birinci mertebe, ki en üstünü budur, kendisinden rivayette bulunması için şeyhin ihbar sadedinde okumasıdır. Haberin bu yolla alınması raviye, **'haddesena', 'ahberena', 'kale fulan'** ve **'Semituhu yekulu'** deme imkanı verir.

2) Şeyhe kıraat (kıraat):

İkincisi; haberi şeyhe okumak olup, şeyh sükut ederse, bu sükut şeyhin 'bu haber sahihtir' demesi gibi olur; dolayısıyla, bazı zahir ehlinin aksine, bunun rivayet edilmesi caiz olur. Çünkü şayet haber sahih olmasaydı, şeyhin sükutu ve takriri adaletini zedeleyen bir fısk olurdu ve şayet bunu mümkün görecek olursak, şeyhin bu haberin sahih olduğu şeklindeki sözünün yalan olmasını da mümkün görmemiz gerekirdi. Ancak ortada eğer önemsemezlik ve gaflet durumu var-

sa bu takdirde şeyhin sükutu yeterli olmaz. Böylesi bir durum raviye **'ahberena'** ve **'haddesena fulanun kıraaten aleyh'** deme imkanı verir. Ravinin böyle bir kayıt getirmeksizin mutlak olarak **'haddesena'** veya **'semitu fulanen'** demesinde ihtilaf vardır. Sahih olan bunun caiz olmamasıdır. Çünkü, haber, hadis ve mesmu' (duyulmuş) lafızlarının hepsi sözlü ifade (nutk) olduğu için, bu ifade şeyhin doğrudan söylediği (nutk) intibaını vermektedir. Ravinin bu ifadesi de yalan olur; ancak, eğer sarih sözüyle veya halinin karinesiyle, ravinin bu ifadeyle, şeyhin hadisini duymayı değil, ona okumayı kastettiği anlaşılıyorsa o başka.

3) İcazet:

İcazet, şeyhin 'falan kitabı veya benim mesmûâtımdan sana göre sahih olanları benden rivayet etmene icazet veriyorum' demesidir. Bu durumda mesmu'un tayininde ihtiyatlı davranmak gerekir. Ancak eğer (şeyh) sadece 'Benim falandan mesmuum budur' demişse, ondan rivayette bulunmak caiz değildir. Çünkü şeyh böyle demekle rivayet hususunda izin vermiş olmaz. Belki de o, duymuş olsa bile, bildiği bir kusur yüzünden rivayet edilmesini caiz görmemiştir. Aynı şekilde şayet **'indî şehadetun'** dese, 'sana benim şehadetime göre şahitlikte bulunmana izin veriyorum' demedikçe veya bu şehadet hüküm meclisinde kaim olmadıkça şahitlik yapamaz. Çünkü rivayet de bir şehadettir. İnsan bazen normal konuşmasında umursamaz davranabilir. Fakat şehadetin kesinleşmesi durumunda biraz tereddüt eder.

İcazet raviye **'haddesena -veya- ahberena icazeten'** deme imkanı verir. Ravinin 'icazeten' kaydını söylemeksizin mutlak olarak 'haddesena' demesini bazıları caiz görmüştür ki bu fasittir; çünkü bu ifade şeyhin sözünü işittiği intibaını vermektedir ve bu da yalandır.

4) Münâvele:

Münâvele şeyhin 'Şu kitabı al ve onu benden tahdis et; ben onu falandan işittim' demesidir. Bu lafızlar olmaksızın yapılan münâvelenin (alma-verme) hiç [I, 166] bir anlamı yoktur. Aslında bu lafızlar olduktan sonra münâvelenin de bir anlamı yoktur. Münâvele bazı hadisçilerin uydurduğu faydasız bir tekellüftür. Hadisin icazetle rivayeti caiz olduğu gibi, -bazı zahir ehlinin aksine- bununla amel etmek de vaciptir. Çünkü amaç, bilme yolunun kendisini değil, haberin sahihliğini bilmektir. 'Bu kitap benim mesmuumdur; onu benden rivayet et!' sözü bildirme açısından, şeyhin kıraati ve şeyhe kıraat gibidir. Onların 'şeyh, raviye haberi doğrudan tahdis etmeye muktedirdir, dolayısıyla münâveleye gerek yoktur' sözleri de anlamsızdır. Çünkü buna göre, ravinin şeyhe okumasının da sahih olmaması gerekir; çünkü şeyh okumaya muktedirdir. Yine ravinin, şeyh hayatta olduğu sürece rivayette bulunmaması gerekir; çünkü tıpkı şahitlik meselesinde olduğu gibi, asıla başvurma imkanı vardır. Demek ki bu hususlar rivayet konusunda muteber değildir.

5) Yazıya dayanma:

Ravinin, şeyhin hattıyla **'İnnî semi'tu ala fulanin keza'** yazısını görmesi olup, buna dayanarak şeyhten rivayette bulunması caiz değildir. Çünkü ravinin ondan rivayette bulunması, şeyhin bunu söylediğine şehadet etmek demektir; halbuki yazı bunu göstermez. Fakat ravinin, 'ben bir kitapta bir hat ile yazılı olarak gördüm ve bu hattın falan kişiye ait olduğunu zannediyorum' demesi mümkündür. Yazı, yazıya benzer. Ancak şeyh eğer 'bu benim yazımdır' derse sözü kabul edilir. Fakat şeyh, -rivayet hususunda gerek sözüyle ya da hadis rivayeti için oturmak gibi bir hal karinesiyle- yetki vermedikçe kendisinden rivayette bulunulamaz. Adil bir kişi, mesela 'Bu, Sahih-i Buharî'nin sahih bir nüshasıdır' dese ve onda bir hadis görse rivayette bulunamaz. Fakat bu kişi eğer mukallid ise, bu haberle amel etmesi gerekir mi? Bunu müctehide sorması gerekir. Eğer hadisi gören kişi müctehid ise amel etmesi gerekir mi? Kimileri hadisi işitmedikçe amel etmesinin caiz olmadığını kimileri de, eğer nüshanın sahih olduğunu adil bir kişinin sözüyle biliyorsa, bu takdirde amel etmesinin caiz olduğunu söylemişlerdir. Çünkü Hz. Peygamberin arkadaşları zekat sahifelerini değişik bölgelere götürüyorlardı ve oradaki insanlar, her biri tek tek işitmediği halde sahifeleri taşıyan kişilerin şahitliğiyle bu sahifelere itimat ediyorlardı. Bu sükunun-nefs ve zannı galip ifade eder.

Özetle söylemek gerekirse; ravi ancak, sema'ını, hıfzını ve eda vaktine kadar hiç bir harf değişmeksizin zaptedildiğini bildiği haberleri rivayet edebilir. Bunlardan (sema', hıfz, zabt) her hangi birinden kuşku duyarsa rivayet etmemelidir. Bu prensipten doğan bir kaç mesele vardır.

Mesele: (Birinden haberi duyup duymadığında tereddüt)

Diyelim ki, Zührî'den duydukları (mesmuat) arasında bir hadis bulunup, bunu Zührî'den duyup duymadığında kuşkuya düşerse, 'Bunu Zührî'den duydum' demesi caiz olmadığı gibi 'Zührî dedi ki' demesi de caiz olmaz. Çünkü ravinin 'Zührî dedi ki' sözü, Zührî hakkında bir şahitlik olup, ancak bir bilgiye dayanırsa caiz olur. Belki de, o hadisi başka birinden duymuştur. Dolayısıyla bu kişi, tıpkı bir ikrarı işitip, ikrarda bulunan kişinin Zeyd mi yoksa Amr mı olduğunu bilmeyen kişi gibidir. Dolayısıyla bu kişinin Zeyd hakkında şahitlikte bulunması caiz değildir. Hatta biz diyoruz ki; bir şeyhten yüz hadis işitse ve bunlardan birisini işitmediğini bilse fakat bunun hangi hadis olduğunu tayin edemese bu kişi o hadisi rivayet edemez. Hatta bu hadislerden hiçbirisini rivayet edemez. Çünkü o hadislerden her birinin, işitmediği hadis olması mümkündür. Her hangi bir hadisin Zührî'den işitilmiş olduğuna dair galip zannı bulunsa bile, bu galip zanna dayanarak rivayet etmesi caiz değildir. Kimi alimler, bu konudaki galip zanna itimat edileceği gerekçesiyle, bunu caiz görmüşlerdir. Bu görüş uzaktır. Şahitlik hususundaki dayanak galip zandır; fakat bu, hakim açısından söz konusudur. [I, 167]

Çünkü hakim şahidin doğru söylediğini bilemez. Halbuki şahit, bundan emin olmalıdır. Çünkü şahidin müşahede imkanı bulunan hususlarda ancak bildiği bir konuda şahitlik etmekle yükümlü tutulması mümkündür. Fakat hakimin, ancak şahitlerin doğruluğu ile hüküm vermekle yükümlü tutulması imkansızdır. Aynı şekilde ravinin de, şeyhin doğru söylediğini bilmesi mümkün değildir; fakat şeyhin sözünü duyma yoluyla bilmesi mümkündür. Bu duyma işi muhakkak değilse rivayette bulunmaması gerekir.

Denirse ki:

Asrımızda birinin, tahakkuk etmediği halde, 'Hz. Peygamber dedi ki' demesi caizdir.

Deriz ki:

O kişinin bunu tahakkuk ettirmesi mümkün değildir. Zaten bu kişinin sözünden, kendisinin bizzat Hz. Peygamberden işittiği değil; fakat bunu başka birinden işittiği veya itimat ettiği bir kitaptan rivayet ettiği anlaşılır. Bir haberi -bu yolla- işiten kişinin bu haberle amel etmesi gerekmez; çünkü bu haber mürseldir ve o kişinin bunu nereden söylediği bilinmemektedir. Ancak kaynağını zikrettiği takdirde, ravinin durumu ve adaleti incelenerek bu haberle amel edilebilir. -Vallahu alem.-

Mesele: (Şeyhin hadisi inkarı)

Şeyh, ravinin yalancılığına kesin gözüyle bakacak biçimde hadisi inkar eder ve bu hadisle amel etmezse, ravi cerhedilmiş olmaz. Çünkü cerh, bir kişinin sözüyle sabit olmayabilir. Öte yandan, her ikisi de adil olduğu halde, ravi şeyhini, şeyhi de onu yalanlamaktadır. Bu durumda onların sözleri birbirini yalanlayan iki beyyine gibi olur; dolayısıyla da cerhi gerektirmez. Ancak şeyh, 'bunu hatırlamıyorum' diyerek tereddütlü bir biçimde inkar ederse bu haberle amel edilir. Çünkü ravi, bu haberi ondan işittiğinden kesin olarak emindir; şeyh ise onu kesin olarak yalanlamamaktadır. Her kisi de adil olduğundan her ikisinin de doğru söylemesi mümkündür. Kerhî[48] şeyhin hadisi unutmasının hadisi boşa çıkaracağını ileri sürmüş ve ve Zührî'nin rivayet ettiği '**Velisinin izni olmaksızın evlenen kadının nikahı batıldır**' hadisinin reddini bu anlayış üzerine bina etmiştir. Kerhî şöyle istidlalde bulunmuştur: Zührî asıldır (ilk ravidir). Şeyh hadisle amel etmeyince, şeyhin fer'i olan ravi o hadisle nasıl amel edebilir!

Deriz ki:

Eğer adil birisi ondan bu hadisi rivayet etmişse, şeyh bu hadisle amel edebilir. Ancak adlin rivayet etmesine rağmen içinde bir kuşku varsa bu hadisle amel edemez. Fakat ravi, duyduğuna kesin kanaat getirirse bu hadisle amel etmesi gerekir. Ravi ve şeyh dışındakilerin ise, her ikisini de tasdik etmiş olmaları için, bu

---

48. Ebu'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn (ö. 340). Büyük Hanefi fıkıh bilgini

hadisle amel etmeleri gerekir. Hakim, zahiren adil görünen yalancı şahidin sözüyle hüküm vermek durumundadır; fakat bu, şahide haramdır. Avamın, müctehidin fetvası değişmiş bile olsa, eğer bu değişikliği bilmiyorsa, müctehidin bu fetvası ile amel etmesi gerekir. Fakat müctehidin kendisi, bu değişikliği bildiği için, önceki fetvası ile ame edemez. Her biri kendi durumuna göre amel eder. Malik, Şâfiî ve kelamcıların çoğunluğu bu hadisle (ilk ravinin unuttuğu hadisle) amel edilebileceği görüşündedir. Çünkü insanda unutma durumu çoğunlukla meydana gelebilir. Hangi muhaddis, hayatı boyunca rivayet ettiği tüm hadisleri ezbere bilebilir! Dolayısıyla unutma, tıpkı şeyhin hadiste bir ziyade bulunduğunda veya hadisin i'rabında kuşkuya düşmesi gibidir. Nasıl ki bu durum, sıklıkla vuku bulması sebebiyle, hadisin iptalini gerektirmiyorsa, hadisin aslı da bunun gibidir. [I, 168]

Mesele: (Sika'nın bir ziyade ile infiradı)

Sika bir ravinin, hadisi rivayet eden topluluktan farklı olarak bir ziyadeyi tek başına rivayet etmesi (infirad), bu ziyade ister hadisin lafzında isterse anlamında olsun, çoğunluk nezdinde makbuldur. Çünkü sika ravi, diğer hafızların nakletmediği bir hadisi tek başına rivayet ettiğinde bu rivayet makbul olmaktadır. Öyleyse tek kaldığı ziyade de bunun gibidir. Çünkü adil kişi, mümkün mertebe, töhmetten uzak tutulur.

Denirse ki:

Herkesin dikkat kesilip dinlediği bir durumda, ziyadeyi yalnızca bir kişinin tek başına hıfzetmiş olması uzak ihtimaldir.

Deriz ki:

Eğer mümkünse, bu bir kişi dışındakilerin tasdiki daha evladır. Bu bir kişi duyduğundan emindir; diğerleri ise kesinlikle böyle bir ziyadenin olmadığını söylememiştir. Belki de Hz. Peygamber söz konusu hadisi iki ayrı mecliste zikretmiş; ziyadeyi zikrettiği yerde de sadece bu kişi bulunmuş olabilir. Belki de hadisi bir mecliste iki kere tekrar etmiş, ikinci tekrar anında sadece bu bir kişi bulunmuş olabilir. Hadisi noksan rivayet eden ravinin, meclise sonradan gelip hadisin tamamını duymamış olması da ihtimal dahilindedir. Belki de mecliste hepsi aynı anda bulunmuşlar, fakat bir kişi dışındakiler bu ziyadeyi unutmuştur. Yine hadisin söylendiği anda aniden meşgul edici ve ürkütücü bir sebebin vukua gelip, orada bulunanların birkısmını hadise kulak vermekten alıkoymuş ve bu yüzden ziyadeyi dikkatle dinleyen kişiler ezberlemiş olabilir. Yine dinleyicilerden bir kısmında ziyadeden alıkoyan bir düşünce arız olmuş olabilir. Yine birkısmının başına meclisten kalkıp gitmesini gerektiren rahatsız edici bir durum gelmiş olabilir. Bütün bu ihtimaller varken, adil kişi, mümkün mertebe, yalanlanamaz.

Mesele: (Haberin bir bölümünün rivayeti)

Hadisin mana olarak naklini caiz görmeyenlerin çoğunluğuna göre, haberin bir kısmını rivayet etmek caiz değildir. Mana ile nakli caiz görenler ise, haberin tamamını bir kere rivayet etmiş olması ve zikredilen kısmın, zikredilmeyen kısımla anlamı değiştirecek bir biçimde bağlantılı olmaması şartıyla, bunu caiz görmüşlerdir. Eğer zikredilen kısım, terkedilen kısımla, ibadetin şartı veya rüknü veya tamamlayıcı bir parçası gibi bağlantılı ise, bu durumda hadisin bir kısmını nakletmek tahrif ve karıştırma olur. Ancak hadisi bir kere tam olarak zikretmiş ve başka bir kere anlamı değiştirmeyecek biçimde eksik olarak nakletmiş ise, bu caizdir. Fakat bunun şartı da su-i zanla töhmet altında kalmanın söz konusu olmamasıdır. Eğer nakli karıştırma (ıztırab) töhmeti altında kalacağını biliyorsa bundan kaçınması gerekir.

Mesele: (Mana ile rivayet)

Hadisi, lafzıyla değil de, mana ile nakletmek, hitabın vaki oluş yerlerini ve lafızların inceliklerini bilmeyen kişilere haramdır. Muhtemel ile muhtemel olmayan; zahir ile daha zahir ve genel ile daha genel arasındaki farkı bilenlere gelince; Şâfiî, Malik, Ebû Hanîfe ve fakihlerin çoğunluğu, eğer anlamışsa hadisi manaen nakletmesini caiz görmüşlerdir. Kimileri de ancak, bir lafzı müradifiyle ve anlam bakımından kendine eşit bir lafızla değiştirmesini caiz görmüşlerdir. Bu da 'kuûd' yerine 'cülûs', 'ilim' yerine 'marifet', 'istitaat' yerine 'kudret', 'ibsâr' yerine 'ihsâs bi'l-basar', 'hazr' yerine 'haram' lafızlarını kullanmak gibi, kendisinde hiç bir kuşku bulunmayan eşanlamlı lafızları kullanmakla olur.

Özetle söylemek gerekirse; istinbat ve anlama bakımından farklılık söz konusu olmayacak biçimde mana ile nakil yapılabilir. Ancak mana olarak nakil, sadece kesin olarak anladığı haberler için geçerlidir. Kesin olarak değil de, araştırıcılar/düşünücüler arasında farklılığın olabileceği bir istidlal türüyle anladıkları hususlarda ise manaen nakil caiz değildir. Manaen naklin alim için caizliğine delalet eden hususlardan biri, yabancılara Şer'i kendi dilleriyle anlatmanın caizliğindeki icmadır. [I, 169] Arapçanın, yabancı bir dile çevrilmesi caiz olunca, arapça bir lafzın, kendine müradif ve denk başka bir arapça lafızla değiştirilmesi haydi haydi caiz olur. Aynı şekilde Hz. Peygamberin elçileri, Hz. Peygamberin emirlerini gittikleri bölgede konuşulan dille tebliğ ediyorlardı. Yine Hz. Peygamberin şehadetini işiten biri, Hz. Peygamberin şehadeti üzerine başka bir dilde şahitlik edebilir. Manaen naklin caizliğinin bir başka delili şudur: Biz biliyoruz ki lafızda her hangi bir teabbüd yoktur ve amaç mananın anlaşılması ve bunun insanlara ulaştırılmasıdır. Bu husus, teşehhüd, tekbir vs. gibi lafızla teabbüd olunan şeyler gibi değildir.

Denirse ki:

Hz. Peygamber "**Benden bir söz işitip, onu koruyan ve işittiği gibi aktaran kişinin yüzünü Allah ak etsin! Kendisine tebliğ yapılan öyle kişiler vardır ki, sözü doğrudan işitenden daha kavrayışlıdır; nice fıkıh taşıyıcısı vardır ki fakih değildir; niceleri de fıkhı kendilerinden daha fakih olanlara taşır**" demiştir.

Deriz ki:

Hüccet işte budur. Çünkü illet burada zikredilmektedir ki bu illet insanların anlayış (fıkh) açısından farklı oluşlarıdır. İnsanların hakkında farklılık göstermedikleri eşanlamlı lafızlar, buna engel değildir. Bu hadisin kendisi bile, anlam değişmeksizin birbirinden farklı lafızlarla nakledilmiştir. Her ne kadar bu farklı lafızların hepsinin, değişik zamanlarda Hz. Peygamber tarafından ifade edilmiş olması mümkün ise de, ağır basan taraf, bunun bir tek hadis olup farklı lafızlarla nakledilmesidir. Nitekim bu hadis '**Rahimallahu imreen**', '**Naddarallahu imreen**' şeklinde; yine '**rubbe hamili fıkhın la fıkhe leh**' ve '**rubbe hamili fıkhın ğayru fakih**' şeklinde de rivayet edilmiştir. Aynı şekilde sahabe bir hutbeyi, bir olayı değişik lafızlarla nakletmiştir. Bu da manaen naklin caizliğini gösterir.

Mesele: (Mürsel haber)

Mürsel haber, Malik, Ebû Hanîfe ve daha birçoklarına göre makbuldür. Şâfiî ve Kadı'ya göre ise merduddur ve tercihe şayan olan görüş de budur.

Mürsel hadis şu şekildedir: Hz. Peygambere muasır olmayan birinin 'Hz. Peygamber dedi ki' demesi veya Ebu Hureyre'ye muasır olmayan birinin 'Ebu Hureyre dedi ki' demesidir. Mürselin makbul olmamasının delili şudur: Hadisi bu şekilde rivayet eden kişi şayet bu hadisi kendisinden rivayet ettiği şeyhini, tadil etmeksizin, zikretmiş olsaydı, belki o kişi bizce tanınmıyor (mechul) olarak kalacak ve onu kabul etmeyecektik. Adını hiç zikretmediği zaman ise bu tanımazlık daha da artmaktadır. Kendisini tanımadığımız birinin adaletini nasıl bilebiliriz!

Denirse ki: Adil birinin rivayette bulunmuş olması, atlanan kişiyi tadil etmek demektir.

Deriz ki: Buna iki yönden cevap verilebilir:

a) Biz bu anlayışı kabul etmiyoruz. Çünkü adil kişi bazen öyle birinden rivayette bulunur ki, o kişi hakkında kendisine bir şey sorulunca duraksar veya onu cerheder. Biz öylelerini gördük ki, kendisinden rivayette bulundukları kişi hakkında bir şey sorulunca bazen onu tadil etmişler, bazen de cerh etmişler veya bilmiyoruz demişlerdir. Mürsel haberde ravi, kendisinden rivayette bulunduğu kişinin adaleti hakkında susmaktadır. Şayet cerhi zikretmeyip susmak tadil olacak

olsaydı, tadili zikretmeyip susmak da cerh olurdu ve ravi kendisinden rivayette bulunduğu kişiyi cerh ettiğinde kendi kendisini yalanlamış olurdu. Fer'in şehadeti, açıkça belirtmediği sürece, aslın tadili anlamına gelmez. Rivayet ve şehadetin bazı taabbudî noktalarda birbirinden ayrılması, tıpkı cerhedilmişin ve tanınmazın rivayetinin caiz olmayışı konusunda bir farklılık gerektirmediği gibi, bu noktada da ayrı olmalarını gerektirmez. 'Adil kişi, ancak adil kişinin şehadeti üzerine şehadet edebilir' demek caiz olmadığına göre, rivayet hususunda da caiz değildir ve rivayet konusunda, haklarında araştırma yapabilmek için şeyhin ve aslın zatını tanımak gerekir.

Denirse ki:

[I, 170] Rivayette **'an fulan an fulan...'** (an'ana) usulü yeterlidir. Halbuki ravinin **'reva fulanun an fulanın an fulanin'** sözü falanın falandan duymadığı; aksine bunun kendisine bir vasıta ile ulaştığı ihtimalini taşımaktadır ve bu ihtimale rağmen kabul edilmektedir. Halbu ki aynı durum şehadet hususunda kabul edilmemektedir.

Deriz ki:

Bu durum tanınmazın rivayetinde bir farkı gerektirmediğine göre, -ki mürsel haber bir tanınmazdan rivayet edilmektedir-, mürselin kabul edilmemesini gerektirir. Öte yandan an'ana metodu katipler arasında süregelen bir yaygın uygulamadır. Onlar her ismin yanına 'Reva an fulanin semaen minh' ibaresini yazmaya biraz üşenmişler, biraz da kağıt ve zaman israfından kaçınmışlar ve bu yüzden böyle bir kısaltma yapmışlardır. Kaldı ki bu usulle yapılan rivayet, ancak, rivayette bulunan kişinin bununla sema'ı kastettiğinin -ya sarih lafzıyla veya adetiyle- bilinmesi durumunda kabul edilmektedir. Eğer ravi sema'ı kastetmiyorsa, hadisin müsned olması da mürsel olması da muhtemeldir; dolayısıyla kabul edilmez.

b) Biz -cedel olarak- rivayetin tadil anlamına geleceğini kabul etsek bile, sebep zikredilmediği sürece, onun bu mutlak tadili kabul edilemez. Ravi bunu adil ve sika birinden duyduğunu tasrih etse bile bunun kabul edilmesi gerekmez. Mutlak tadil kabul edilecek olsa bile, bu, ancak kendisi (zatı) bilinen fakat fıskı bilinmeyen bir kişi hakkında olabilir. Zatını tanımadığımız kişiye gelince; ravi şayet bu kişiyi zikretmiş olsaydı belki de biz tadil eden kişinin bilmediği bir fıskını biliyor olabilirdik. Her bir mükellef hakkında, eğer kendisi kendini tanıtmaktan aciz ise ancak bu takdirde başkasının tanıtmasıyla iktifa edilebilir. Zatı tanınmayan birinin, bundan aciz olup olmadığı bilinemez. Benzer gerekçeyle, aslı tanıtmadığı ve belirlemediği sürece, fer'î şahidin tadili kabul edilmez. Çünkü belki de hakim onu (asl) fısk ile tanımaktadır.

Mürsel haberi kabul edenler, sahabe ve tabiun'un adil'in mürselini kabul konusundaki ittifakını gerekçe göstermişlerdir. Nitekim pekçok hadis rivayet etmiş

olmasına rağmen İbn Abbas, yaşının küçüklüğü sebebiyle, Hz. Peygamberden sadece dört hadis duymuştur ve bu durumu kendisi 'riba nesiededir' hadisinde açıkça dile getirerek 'Bunu bana Üsame b. Zeyd haber verdi' demiştir. Yine İbn Abbas '**Hz. Peygamber akabe cemresini atıncaya kadar telbiye yapardı**'[48] diyerek rivayette bulunmuş; kendisine başvurulunca da 'Bunu bana kardeşim Fazl b. Abbas haber verdi' demiştir. Aynı şekilde İbn Ömer Hz. Peygamberden "**Kim cenaze namazı kılarsa, ona bir şu kadar (kîrât) sevap vardır**"[49] dediğini rivayet etmiş, daha sonra bunu Ebu Hureyre'den duyduğunu söylemiştir. Ebu Hureyre "Kim Ramazanda cünüp olarak sabahlarsa, orucu bozulmuştur" hadisini, 'bunu ben söylemiyorum, Kabe'nin rabbine yemin olsun ki bunu Muhammed (s) söyledi' diyerek, rivayet etmiş; kendisine ısrarla sorulunca da 'bunu bana Fadl b. Abbas haber verdi' demiştir. Berâ b. Azib de 'Size aktardığımız hadislerin hepsini biz Hz. Peygamberden duymuş değiliz; bir kısmını O'ndan duyduk; birkısmını da O'nun arkadışlarından' demiştir. Tabiuna gelince; Nehaî, "Eğer 'haddesenî fulanun an Abdillah' dersem, bana hadîsi nakleden odur. Eğer 'Kale Abdullah' dersem, bunu birçok kişiden işitmişimdir" demiştir. Daha birçok tabiî'den mürsel hadisi kabul ettikleri nakledilmiştir.

Cevap: Bu gerekçeye iki yönden cevap verilebilir;

a) Bunlar doğrudur ve sahabenin birkısmının mürsel haberleri kabul ettiğini gösterir. Ne var ki bu konu ictihadî bir konudur ve bu konuda kesinlikle icma sabit olmaz. Öte yandan zikredilen bu örneklerden, sahabenin birkısmının da mürsel haberleri kabul etmediği anlaşılmaktadır. Bu sebepledir ki mertebelerinin yüceliğine rağmen İbn Abbas, İbn Ömer ve Ebu Hureyre ile tartışmışlardır. Elbette [I, 171] ki bu tartışma, onların adaletlerinden kuşku duydukları için değil, fakat ravinin açığa çıkması içindir.

Denirse ki:

Sahabenin birkısmı mürsel haberi kabul etmiş, bir kısmı da susmuş ve böylece icma gerçekleşmiştir.

Deriz ki:

Biz diğerlerinin susmasıyla, üstelik ictihada açık bir meselede, icma'ın sabit olacağını kabul etmiyoruz. Tam tersine diğerleri belki de, içlerinden inkarı gizleyerek veya bu meselede kararsız kaldıkları için sükut etmişlerdir.

b) Mürsel haberleri inkar edenlerin bir kısmı sahabi'nin mürselini kabul etmiştir. Çünkü sahabi, bir başka sahabiden nakletmektedir ve sahabenin tamamı adildir. Kimileri de buna tabiun'un mürsellerini de katmıştır. Çünkü tabiiler de

48. Buhari, Hacc, 22/II, 146

49. من صلي على جنازة فله قيراط

Müslim, Cenaiz, 54, 55, 56/I, 653; Tirmizi, Cenaiz, 49/III, 358; Nesei, Cenaiz, 79/IV, 76; İbn Mace, Cenaiz, 34/I, 491-492; Ahmed, II, 1, 144.

sahabeden rivayette bulunmaktadır. Bazıları da sadece büyük tabiilerin mürsellerinin kabul edileceğini söylemiştir. Mürselin reddi görüşüne kıyasla tercihe daha şayan olan görüş şudur: Tabii veya sahabi, sarih lafzı veya adetiyle, sadece sahabiden rivayette bulunmakla tanınıyorsa, bunun mürseli kabul edilir; eğer böyle tanınmıyorsa kabul edilmez. Çünkü onlar bazen, -hiç sohbeti bulunmayan bedevi vb. gibi-, sahabi olmayan kişilerden rivayette bulunmuşlardır. Bizim için sabit olan ise, sadece, sohbet ehlinin adaletidir. Zührî irsal yaptıktan sonra 'Bunu bana Abdulmelikin kapısı önünde bir adam haber verdi' demiştir. Yine Urve b. Zübeyr Büsre'den irsalen naklettiği bir haber hususunda 'Bunu bana muhafızlardan biri haber vermişti' demiştir.

Mesele: (Umumu'l-belva olan konulardaki haber-i vahid)

Kerhî ve bazı rey ehlinin aksine, umumu'l-belvada varid olmuş haber-i vahid makbuldür. Çünkü adil kişinin naklettiği -doğruluğu mümkün olan- her haberin tasdik edilmesi gerekir. Msl. cinsel organa dokunmakla ilgili hadisi adil bir kişi nakletmiştir ve doğru söylemesi mümkündür. Biz bu haberi nakleden kişinin kesinlikle yalancı olduğunu söyleyemeyiz. Ancak bir kişi, -msl. bir valinin pazarda öldürülmesi, bir vezirin azli ve cuma günü camide cuma namazı kılmaktan alıkoyan bir olayın meydana gelmesi gibi veya güneş tutulması, zelzele veya büyük bir yıldızın düşmesi gibi- yaygınlık kazanmaması adeten imkansız olan bir şey naklederse durum değişir. Çünkü bütün bu olaylar vuku bulduğu takdirde hemen yaygınlık kazanacak türde olaylardır ve bunların gizli kalması mümkün değildir. Aynı şekilde Kur'an hakkında da haber-i vahid kabul edilemez. Çünkü biz biliyoruz ki Hz. Peygamber Kur'an'ı yaymakla mükellef idi ve herkese duyurmaya itina gösteriyordu. Zaten Kur'an'ın yaygınlık kazanmasına ve nakline dair itici sebepler vardı. Çünkü Kur'an dinin aslıdır; bir sure veya bir ayeti tek başına rivayet eden kişi kesinlikle yalancıdır. Fakat umumu'l-belva olan konulardaki haber-i vahidlerin yalan olduğuna kesin gözüyle bakamayız.

Denirse ki:

Siz, bu tür konulardaki haber-i vahidlerin kesinlikle yalan olduğuna hükmedenlere neye dayanarak karşı çıkıyorsunuz! Msl. ön ve arka yoldan birşeyler çıkması günde birkaç defa olabildiğine göre ve bununla abdest bozulduğuna göre Hz. Peygamberin, bunun hükmünü tek tek birkaç kişiye duyurup, yaymaması helal değildir; çünkü böyle bir davranış, Şer'in gizlenmesi ve hiç farkına varmaksızın insanların namazlarının batıl olması sonucuna götürür. Öyleyse bu gibi şeylerin yayılması gerekir. Zaten bu tür şeylerin yaygınlık kazanmasının itici sebepleri de hazırdır. Cinsel organa dokunma da aynı bunun gibi sık vuku bulan bir şeydir; böyle bir şeyin hükmü nasıl gizli kalabilir!

Deriz ki:

a) Bu söyledikleriniz başta vitir namazı, fasd, hacamat ve kahkahanın hükmü, ölü yıkamaktan dolayı gusül almanın vacipliği, kametin tekli veya çiftli olması gibi hususlarla boşa çıkmaktadır. Bunların hepsi belvanın umumi olduğu [I, 172] hususlardır ve onlar bu hususları haber-i vahide dayanarak isbat etmişlerdir. Eğer onlar belvanın bu olaylardaki umumiliğinin, abdestin bozulmasındaki umumiliği gibi olmadığını iddia ediyorlarsa, biz de deriz ki; öyleyse temas ve dokunmadaki (lems ve mess) umumu'l-belva da, abdestin bozulmasındaki gibi değildir. İnsan nasıl ki fasd ve hacamatı her zaman değil sadece arasıra yaptırıyorsa cinsel organına da her zaman değil, abdest bozma esnasında dokunmaktadır. Bu bakımdan aralarında bir fark yoktur.

b) Fasd[50] ve hacamat her ne kadar her gün tekrarlanan bir iş değilse de, sıklıkla yapılmaktadır. Böyle bir işin hükmü, nasıl olur da gizli kalıp pek çok kişinin namazının batıl olmasına yol açabilir ve bu iş tek tek kişilere nasıl havale edilebilir! Bunun bir tek sebebi vardır ve o sebep şudur: Allah Teala resulünü bütün hükümleri değil, bazı hükümleri yaymakla mükellef tutmuş ve geri kalan hükümler konusunda insanları haber-i vahide havale etmesine izin vermiştir. Nitekim Allah Teala Hz. Peygamberin, faiz prensibi konusunda insanları kıyasa havale etmesine izin vermiştir. Halbuki Hz. Peygamber kolaylıkla "yiyecek maddesini yiyecek maddesi karşılığında, ölçülebilir şeyleri ölçülebilir şeyler karşılığında satmayın" diyebilirdi ve bu hükümlerin eşyayı sitte hadisinden istinbat edilmesine gerek kalmazdı. Umumu'l-belva olan hususların, insanların maslahatının haber-i vahide bırakılmalarını gerektiren şeyler cümlesinden olması da mümkündür. Bu durumda ravinin doğru söylemiş olması mümkündür ve tasdik edilmesi gerekir. Öte yandan hükmün yayılmasının illeti, ihtiyacın genelliği ya da nadirliği değil, yükümlülüğün Allahtan o şekilde gelmesidir (teabbüd). Eğer böyle olmasaydı, tıpkı bir Şer' oluşu hususunda çoğunluğun ihtiyaç duyduğu şeyler gibi, birçok insanın ihtiyaç duyduğu fasd ve hacamat gibi şeylerin de gizli kalmaması gerekirdi.

Denirse ki:

Hz. Peygamberin yaymakla mükellef tutulduğu hususlar için ölçü (dabıt) nedir?

Deriz ki:

Eğer siz bunun aklen mümkün oluşuna dair bir ölçü istiyorsanız böyle bir ölçü yoktur; Allah Teala, Hz. Peygamberi bunlar içerisinden neyi dilerse onunla mükellef tutar. Eğer bunun vukuunu kastediyorsanız, bu husus Hz. Peygamberin fiilinden bilinebilir. Sem'iyyatı araştırdığımızda, bunun dört kısım olduğunu görürüz:

50. Fasd: Bazı hastalıkların tedavisi amacıyla boyun damarından kan akıtılmasıdır. Hacamat: Mihcem denen aletle damardan kan alınması.

a) Kur'an: Biz biliyoruz ki Hz. Peygamber Kur'an'ı yayma hususunda aşırı titizlik göstermiştir.

b) İslamın beş esası: Bunlar kelime-i şehadet, namaz, zekat, oruç ve hac olup, Hz. Peygamber bunları avam havas herkesin müştereken bilebileceği bir biçimde yaymıştır.

c) Alım-satım ve nikah gibi zarûrî olmayan muamelat ilkeleri: Bunlar da tevatür derecesinde yayılmıştır. Hatta talak, azat etme, istîlâd,[51] tedbîr[52] ve mükâtebe[53] gibi konular da ilim ehli nezdinde mütevatirdir ve bu hususta kesin hüccet ya tevatür yoluyla ya da işitmelerine rağmen sükut eden topluluklar huzurunda tek tek kişilerin nakletmesiyle kaimdir. Hüccet bu yolla kaim olabilir. Şu kadar ki bunları bilme hususunda avam, alimlerle müşterek değildir. Aksine avamına farz olan, bu konularda alimlerin söylediğini kabul etmektir.

d) Bu muamelat ilkelerinin tafsilatı: Namazı ve diğer ibadetleri ifsad eden şeyler, dokunma ve kusma gibi abdesti bozan şeyler, başı meshin tekrarı gibi hususlar bu kısma girer. Bu kısımdaki şeylerin birkısmı yaygınlık kazanmış, bir kısmını da tek tek kişiler nakletmiştir. Tek kişilerin naklettiği hususların umumu'l-belva olması mümkündür. Tek tek kişilerin naklettiği şeyler konusunda bir imkansızlık olmadığı gibi engel de yoktur. Yaydığı şeyler hususunda Hz. Peygamberin yaymakla mükellef (teabbüd) tutulmamış olması mümkündür. Tek tek kişilere bıraktığı şeyleri de yaymakla mükellef tutulmuş olabilir. Şu kadar ki bu işlerin meydana gelmesi, teklifin böyle olduğunu gösterir. Hz. Peygamber bu hususların hiçbirinde Allahın emrine muhalefet etmemiştir. Vallahu a'lem-

[I, 173]

51. İstîlâd; efendinin, cariyesinden çocuk edinmesi durumu olup, böylesi cariyeye ümmü veled denilir.
52. Tedbîr; kölenin azatlığının, ölüme bağlanması durumu olup, bu durumdaki köleye müdebber denilir ve efendinin ölmesiyle birlikte müdebber köle hürriyetine kavuşur
53. Mükâtebe; yazışmalı azatlık anlaşması demektir. Efendi, kölesine bir fiyat biçer ve taksit taksit bu bedeli ödemesi sonucunda hürriyetine kavuşur. Bu anlaşmayla birlikte köle şu anda kendi adına kazanç sağlama hürriyetine (el hürriyeti) sahiptir ve anlaşılan bedeli ödemesi durumunda da gelecek açısından tamamen hürdür (boyun hürriyeti).

Üçüncü Asıl: İCMA'

A. İCMAIN HÜCCET OLUŞUNUN İSBATI

İcmâ'ın hüccet olduğunu isbata çalışanlar, öncelikle icmâ' lafzının ne anlama geldiğini anlatmaya, ikinci olarak icmâ'ın gerçekleşme imkanını (ne şekilde gerçekleşebileceğini) açıklamaya, üçüncü olarak mevcut icmâ'ı bilmenin imkanını açıklamaya ve dördüncü olarak icmâ'ın hüccet olduğuna ilişkin delili göstermeye muhtaçtırlar.

1. İcmâ' Lafzının Anlamı:

Biz icmâ' ile, özellikle Muhammed (a.s) ümmetinin dînî bir iş hususundaki ittifakını kastediyoruz. İcmâ' sözlükte, hem 'ittifak' hem de 'kesin karar' anlamlarına gelen müşterek bir kelimedir. Buna göre bir kimse, her hangi bir işi yapmaya karar verince bu şahıs için arapçada 'Ecmea', bir topluluk ittifak edince de 'Ecmeû' denilir. Bu anlamda icmâ', yahudi ve hristiyanların icmâ'ı için kullanılabileceği gibi dînî olmayan bir konudaki ittifak için de kullanılabilir. Fakat, örf bu lafzı yukarda verdiğimiz anlam için özelleştirmiştir. Nazzâm, hüccet olduğu ortaya çıkmış her sözün, isterse bu söz tek kişinin sözü olsun, icmâ' olacağı kanaatindedir. Bu anlayış hem dile hem de örfe aykırıdır. Fakat Nazzâm, icmâ'ı kendi anlayışına uydurmuştur. Çünkü o, icmâ'ın hüccet olmadığı kanaatindedir. Nazzâm, kulaktan kulağa mütevatir olarak yayılan 'icmâ'a aykırı davranmanın haram olduğu' şeklindeki anlayışı duyunca 'hüccet olduğu ortaya çıkmış her söz icmâ'dır' demiştir.

2. İcmâ'ın Gerçekleşme İmkanı:

İcmâ'ın gerçekleşmesinin mümkün olduğuna en açık delil, icmâ'ın fiilen vuku bulmuş olmasıdır. Nitekim biz ümmetin, beş vakit namazın ve Ramazan orucunun farz olduğu konusunda icmâ' ettiklerini bilmekteyiz. Ümmetin tamamı, nasslara ve kesin delillere ittiba ile teabbüd edip duruken ve bunlara muhalefet etmeyi, cezalandırılma sebebi sayarken, artık icmâ'ın tasavvuru nasıl imkansız olabilir! Nasıl ki, itici sebeplerinin (devâî) uyuşması sebebiyle, insanların yemeiçme üzerinde icmâ' etmeleri imkansız olmadığı gibi, aynı şekilde gerçeğe (hakk) tabi olma ve ateşten korunma üzerinde icmâ' etmeleri de böyledir.

Denirse ki:

Sayıca çokluğuna ve gerçeği itiraf ve gerçek konusundaki inatçılık hususundaki devailerinin farklılığına rağmen ümmetin görüşleri nasıl uyum içinde (itti-

fak) olabilir! Nasıl ki insanların, aynı günde kuru üzüm yeme hususunda ittifak etmeleri imkansız ise, dini bir konuda ittifak etmeleri de aynı şekilde imkansızdır.

Deriz ki:

Tüm insanları aynı günde özellikle kuru üzüm yemeye yönlendirecek bir etken (bâis) yoktur. Halbuki, ümmeti, gerçeği itiraf etmeye sevkeden bir etken vardır. Üstelik, sayıca çok olmalarına rağmen yahudilerin batıl üzerinde topyekun buluşmaları tasavvur edilebilirken, müslümanların gerçek üzerinde topyekun buluşmaları niçin tasavvur olunamasın! Sayı çokluğu, ancak, benzerliklerin (eşbâh), itici ve vazgeçirici sebeplerin (devai ve savârif) tearuzu durumunda etkilidir. [I, 174
İcmâ'ın dayanağı çoğunlukla, ya mütevatir nasslar ya da karine-i haller ile zorunlu olarak bilinen şeylerdir. Aklını kullanabilen herkes bu hususta aynı yöntem üzeredir. Tabiatıyla, burada ictihad ve kıyasın icmâ'a müstenid olup olamayacağı gündeme getirilecektir. İlerde geleceği üzere bu konu tartışmalıdır.

3. İcmâ'ın Bilinme İmkanı:

Kimi alimler, 'ümmetin bir konuda icmâ' etmesi mümkün olsa bile, icmâ'a katılanların değişik bölgelerde bulunduğu düşünülecek olursa, bunu kim bilebilecektir' derler.

Deriz ki:

İcmâ'a katılanlar, görüşme imkanı olabilecek sınırlı bir sayıda iseler, bunlarla yüz yüze görüşerek bunu bilmek imkanı vardır. Tek tek herbiriyle görüşme imkanı yoksa, bir kısmının görüşü, doğrudan görüşme yoluyla, diğerlerininki de, kendilerinden mütevatir olarak gelen haberlerle öğrenilebilir. Nitekim biz, Şâfiî'nin ashabından herkesin, müslümanın zimmî mukabilinde öldürülemeyeceği ve velisiz nikahın batıl olacağı görüşünde olduğunu; tüm hrıstiyanların teslis, tüm mecusilerin tesniye inancında olduğunu bilmekteyiz.

Denirse ki:

Şâfiî ashabının ve Ebû Hanîfe ashabının mezhebi, bir tek kişiye dayanmaktadır ki bu tek kişi, Şâfiî ve Ebû Hanîfe'dir ve tek kişinin görüşünü bilmek elbette ki mümkündür. Yine hrıstiyanların mezhebi İsa'ya dayanmaktadır. Bunlar başlangıç itibariyle tek kişiye dayandıkları için bilinebilir. Peki, belli bir sayıya hasredilemeyen bir topluluğun görüşü nasıl bilinebilecektir?

Deriz ki:

Muhammed ümmetinin din işleri konusunda söyleyeceği söz de, bunların Muhammed'den anladıklarına ve duyduklarına dayanmaktadır. Diğer taraftan, 'ehlu'l-hall ve'l-akd', belli bir sayıda olunca, bir kişinin sözünü bilmek mümkün olduğu gibi, ikinci kişinin, onuncu, yirminci kişinin sözünü bilmek de mümkündür.

Ehlu'l-hali ve'l-akd'den birisinin, belki de, Rum beldelerinde ve kafirlerin elinde esir olabileceği söylecek olursa, deriz ki, ona da müracaat edip görüşünü öğrenmek gerekir. Tıpkı diğerleri gibi, esirin sözü de nakledilir ve bunu bilmek mümkündür. Bu esir kişinin, diğerlerine muhalif kaldığında tereddüdü bulunan kişi, icmâ'a gerçekleşmiş gözüyle bakamaz.

Bu defa da 'Tamam, bu esir kişinin görüşünü öğrendiniz diyelim. Ne biliyorsunuz, adam belki de bu görüşünden cayacak' denilerek itiraz edilecek olursa, deriz ki; icmâ' kurulduktan sonra onun sonradan caymasının hiç bir etkisi yoktur. Çünkü kurulmuş olan icmâ', onun yeniden ileri süreceği farklı görüşe karşı hüccet olur. İcmâ'a katılan herkesin aynı anda dönmesi de mümkün değildir. Zira bu durumda iki icmâ'dan biri hata olur. İcmâ'ın hata olması ise, Sem' delili ile imkansızdır.

4. Ümmetin Hata Etmesinin İmkansızlığı:

İcmâ' konusunun en önemli noktası, ümmetin topluca hata etmesinin imkansızlığına dair delil ikame etmektir. İcmâ'ın hüccet oluşu, ya Kitab veya mütevatir sünnet ya da akıl ile bilinebilir. İcmâ'ın hüccet oluşunun icmâ' ile isbatı mümkün değildir. Usulcüler, icmâ'ın hüccet oluşunu Kitab, Sünnet ve akıldan çıkarmak için pek arzulu davranmışlarsa da, bunlar arasında en kuvvetlisi Sünnettir. Şimdi icmâ'ın hüccet oluşunu isbat sadedinde tutunulan bu üç yöntemi zikredelim.

a. Kitab'a Dayanılması:

İcmâ'ın hücciyyeti konusunda dayanılan ayetler şunlardır:

"İşte böyle sizi, insanlara şahitler olasınız diye orta bir ümmet yaptık" {Bakara, 2/143},

"Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz" {Al-i Imrân, 3/110},

"Yarattıklarımız arasında, hakk ile hidayet bulan ve hak ile adil olan bir ümmet vardır {A'râf, 7/181}",

"Hepiniz birden Allahın ipine sımsıkı yapışın ayrılığa düşmeyin" {Al-i Imrân, 3/103},

"Hakkında ihtilaf ettiğiniz en ufak bir şeyin hükmü bile Allaha aittir" {Şûrâ, [I, 175] 42/10}. Bu ayetin mefhumundan, 'hakkında ittifak ettiğiniz şeyler doğrudur' anlamı çıkar.

"Bir şey hususunda tartışmaya girerseniz, onu Allaha ve resulüne götürün" {Nisâ, 4/59}. Bu ayetin mefhumu da, 'İttifak ettiğiniz şeyler doğrudur' anlamını verir.

Bütün bu ayetler, amaca doğrudan delalet etmeyen zahir ifadelerdir (zevâhir). Hatta zahir lafızların delalet ettiği gibi bile delalet etmezler. İcmâ'ın hücciyyetine delalet açısından en kuvvetli ayet, "Kendisine doğru yol açıkça belli

olduktan sonra, Resule karşı gelen ve müminlerin yolundan başkasına tabi olanları yöneldikleri tarafa döndürürüz ve cehenneme yaslarız. Orası ne kötü bir varış yeridir" {Nisâ, 4/115} ayetidir. Bu ayet müminlerin yoluna tabi olmayı vacip kılmaktadır. Şâfiî'nin icmâ'nın hüccetliği konusunda tutunduğu ayet budur. Biz bu ayete ilişkin olarak yöneltilebilecek soruları ve bu soruların savuşturulmasını *Tehzîbu'l-Usûl* adlı eserimizde uzun uzun anlattık. Kanaatimizce ayet, amaç (icmâ'ın hücciyyeti) hususunda nass değildir. Aksine zahir olan, bu ayetten maksadın, 'Resule karşı savaş açan, onunla çatışmaya giren ve Peygamberi desteklememe, ona yardım etme ve düşmanlara karşı onu savunma hususunda müminlerin yolundan başkasına tabi olanlar...' olduğudur. Öyle anlaşılıyor ki ayette, peygamberle çatışmanın terkedilmesi ile yetinilmemeiş, buna ayrıca Peygamberi destekleme hususunda müminlerin yoluna tabi olma, peygamberi savunma ve emir ve yasaklarında ona uyma da eklenmiştir. Ayettin ilk anlaşılan husus budur. Bu ayet zâhir değilse bile muhtemeldir. Şayet Hz. Peygamber bu ayeti, bu şekilde tefsir etseydi, bu tefsir makbul olurdu ve bu tefsir, -Hz. Peygamber'in, şayet, çekişmeyi 'muvafakat'; müminlerin yoluna tabi olmayı da, 'onların yolundan ayrılma' olarak tefsir etmesi durumundaki gibi-, nassın kaldırılması olarak değerlendirilemezdi.

b. Sünnet'e Dayanılması:

En sağlam dayanak budur. Burada "**Ümmetim hata üzerinde birleşmez**"[54] hadisine tutunulmaktadır. Bu hadis lafız bakımından daha kuvvetlidir ve amaca daha iyi delalet etmektedir. Ne var ki bu hadis, Kitâb gibi mütevatir değildir. Kitab ise mütevatirdir fakat nass değildir. Bu hadisi delil haline getirmek için şöyle bir yol takip etmelidir; Hz. Peygamberden, 'bu ümmetin hatadan masum olduğu' anlamı aynı olmakla birlikte farklı lafızlarla birbirlerini destekleyen pek çok rivayet gelmiş ve Ömer, İbn Mes'ûd, Ebû Saîd el-Hudrî, Enes b. Mâlik, İbn Ömer, Ebû Hureyre, Huzeyfe b. el-Yemân gibi gözde ve güvenilir sahabilerin dilinde

"**Ümmetim dalalet üzerinde birleşmez**"[55],

"**Allah benim ümmetimi dalalet üzerinde toplamaz**"[56],

"**Allahtan, ümmetimi hata üzerinde birleştirmemesini istedim; bunu bana verdi**"[57],

54. لاتجتمع امتى على الخطأ
Bu hadis, 'hata' lafzıyla bulunamadı.

55. لاتجتمع امتى على الضلالة
İbn Mâce, Fiten, 8/II, 1303.

56. لم يكن الله ليجمع امتى على الضلالة
Tirmizî, Fiten, 7/IV, 466; Dârimî, Mukaddime, 8

57. سألت الله تعالى أن لا يجمع امتى على الضلالة فأعطانيها
Yakın anlam için bkz. Ebu Dâvud, Fiten, 1

"Kim cennetin orta yerine kurulmaktan hoşlanıyorsa, cemaatten ayrılmasın. Çünkü cemaatin duası (davet), onları çepeçevre kuşatır"[58],

"Şeytan tek kalan kişi ile birliktedir ve iki kişiden uzaktır"[59] gibi ve yine

"Allahın eli topluluğun üzerindedir"[60],

"Allah, ayrılıp tek kalanların ayrılışlarına değer vermez"[61],

"Ümmetim içerisinde hak üzerinde apaçık kalan ve muhalif kalanların zarar veremeyeceği bir topluluk sürekli bulunacaktır"[62] -Bir rivayette, **'...onlara isabet edecek mihnet (sıkıntı) dışında, muhalefet edenlerin muhalefetinin zarar veremeyeceği bir topluluk...'**[63] şeklinde geçmektedir-,

"Kim cemaatin dışına çıkarsa veya cemaatten bir karış ayrılırsa İslam taahhüdünü (ribka) boynundan atmış olur"[64],

"Kim cemaatten ayrılıp da ölürse, bu ölüş cahiliye ölüşü gibidir"[65] biçiminde yaygınlaşmıştır.

İşte bu haberler, sahabe ve tâbiûn arasında yaygın ve açık olarak bizim zamanımıza kadar devam etmiş, selef ve haleften hiç kimse bunlara dil uzatmamıştır. Hatta, bu haberler, ümmete muvafakat ve muhalefet edenlerce de makbul sayılmıştır. Ümmet gerek dinin temel konularında (usûlü'd-dîn) gerekse fer'î konularında bu haberlerle halen ihticac etmektedir.

[I, 176] Denirse ki:

Tek tek kişilerin nakli ilim ifade etmezken ve tek tek bu haberlerin mütevatir olduğunu iddia etmek de mümkün değilken, bu haberler nasıl hüccet olabilir?

Deriz ki: Hüccet şekli şu iki yolla izah edilebilir;

---

58. ومن سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم.
Hadisin ilk kısmı uzunca bir hadisten alınmıştır. Bkz. Tirmizî, Fiten, 7/IV, 466; Dârimî, Mukaddime, 24; Hadisin ikinci kısmı başka bir hadisin devamında geçmektedir. Bkz. İbn Mâce, Menâsik, 76/II, 1016.

59. وإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد
Tirmizî, Fiten, 7/IV, 466

60. يد الله مع الجماعة
Tirmizî, Fiten, 7/IV, 466; Neseî, Tahrim, 6

61. لايبالي الله بشذوذ من شذ

62. لاتزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لايضرهم من خالفهم
Ufak farklılıklarla bkz. Buhârî, İ'tisâm, 10/VIII, 149, Menâkıb, 28

63. = لايضرهم خلاف من خالفهم إلا ما أصابهم من لأواء
Yakın anlam için bkz. Müslim, İmâret, 170-176; Tirmizî, Fiten, 27, 51; Ebû Dâvud, Fiten, 1

64. من خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه

65. ومن فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية
Yakın ifade için bkz. Buhârî, Fiten, 2/VIII, 87; Müslim, İmâret, 53, 54, 55

Birinci yol: Biz, her ne kadar, tek tek her biri mütevatir olmasa bile, bu farklı haberlerin toplamıyla, Hz. Peygamberin, bu ümmetin konumunu (şe'n) yücelttiği ve hatadan masum olduğunu haber verdiği hususunda zaruri bilgi gerçekleşeceğini iddia ediyoruz. Buna benzer haberler sebebiyle, kendimizi, Ali'nin yiğitliğini, Hâtem'in cömertliğini, Şâfiî'nin fakihliğini, Haccâc'ın hatipliğini, Hz. Peygamberin diğer eşlerine nazaran Aişe'ye kalben daha meyilli olduğunu ve Hz. Peygamberin, arkadaşlarını yüceltip övdüğünü bilmeye mecbur hissetmekteyiz. Bu hususlardaki haberler tek tek mütevatir olmasa bile, hatta tek tek ele alınıp incelendiğinde her bir ravinin yalan söylemiş olabileceği mümkün olmakla birlikte, bu haberlerin toplamı için aynı şey mümkün değildir. Bu, tek tek düşünüldüğünde her birinde ihtimal bulunan, fakat topluca ele alındığında ihtimal durumu ortadan kalkan ve neticede zaruri bilgi hasıl olan 'karîneler toplamı'ndan elde edilen bilgiye benzemektedir.

İkinci yol: Biz bu haberlerin zarurî bilgi değil de istidlâlî bilgi gerektirdiğini iddia ederiz. Şöyleki;

a) Bu haberler, sahabe ve tâbiûn arasında meşhur olup, onlar, icmâ'ı isbat hususunda bu haberlere tutunuyorlar ve Nazzâm zamanına kadar hiç kimse bu haberler konusunda muhalif bir görüş ve inkar öne sürmemiştir. Halbuki normal şartlarda (müstekarru'l-ade), birbirini takip eden asırlarda ümmetlerin sahihliği yönünde hüccet kaim olmadığı sürece bir şeyi kabulde uyuşmaları imkansızdır. Çünkü, tabiatlar değişik olduğu gibi, amaçlar ve kabul ve red hususundaki mezhepler farklıdır. Bunun içindir ki, haber-i vahid ile sabit olan hükümler, hiç bir zaman karşı görüş ileri sürülmekten ve tereddüd izharından kurtulamamıştır.

b) Bu haberlerle ihticac edenler, bu haberler ile kesin bir aslı isbat etmişlerdir ki, bu asıl, kendisiyle Kur'an ve mütevatir sünnet üzerine hükmedilebilen icmâ'dır. Normal şartlarda (fi'l-âde) kesin olan Kitab'ı kaldıran bir haberi kabul etmek imkansızdır. Ancak, bu haber kesin bir dayanağa istinad ediyorsa, bu takdirde bu haber kabul edilebilir. Kesin olan şeyin, kesin olmayan bir şey ile kaldırılması bilinen bir husus değildir. Zaten hiç bir kimse buna hayret etmemiş ve hiç kimse kesin olan Kitabı, sıhhati bilinmeyen bir habere istinad eden icmâ' ile nasıl kaldırıyorsunuz dememiştir. Nazzam zamanına kadar ümmetin tamamının bundan gaflet edip de bunu özellikle ve sadece Nazzâm'ın farketmiş olması tasavvur edilebilir mi!

İşte bu haberlerle istidlal etme biçimi bu şekildedir.

İcmâ'ı inkar edenlerin bu haberler karşısındaki tavrı:

İcmâ'ı inkar edenler, bu haberler karşısında üç ayrı konumdadırlar. Kimileri bu haberleri reddetmiş, kimileri tevil etmiş, kimileri de başka haberlerle bunlara muaraza etmişlerdir.

1) Redd

Burada dört soru vardır;

1. soru: Belki de bir kişi bu haberlere muhalefet etmiş ve bunları reddetmiştir. Fakat bu nokta bize nakledilmemiştir.

Cevap: Böyle bir şey, adeten imkansızdır. Zira icmâ', dinin temellerinin (usulü'd-din) en büyüğüdür. Şayet birisi buna aykırı davransaydı, bu konuda işin boyutu büyür ve hilaf yaygınlık kazanırdı. Nitekim sahabenin, 'ceninin diyeti', 'haram meselesi' ve 'Şarap içme haddi' gibi konulardaki tartışmaları silinip gitmemiştir. Bu gibi tali meselelerde bile hilaf silinip gitmezken, nefyi ve isbatı hususunda hataya düşenlerin dalalet ve bid'ate nisbet edildikleri büyük bir asıl hususundaki hilaf nasıl silinip gidebilir! Diğer taraftan, nasıl oluyor da değeri düşük ve mertebesi ucuz olan Nazzamın hilafı yaygınlık kazanıyor da, sahabe ve [I, 177] tâbiûnun büyüklerinin hilafı gizli kalıyor. Bu, aklın alabileceği bir şey değildir.

2. soru: Siz, önce haber ile icmâ'a istidlal ediyorsunuz; ondan sonra da icmâ' ile bu haberin sıhhatine istidlal ediyorsunuz. Farzedelim ki, onlar haberin sıhhati üzerinde icmâ' etmiş olsunlar. Peki onların, sahihliği konusunda icmâ' ettikleri şeyin sahih olduğunun delili nedir? Zaten aramızdaki tartışma da bu konudadır.

Cevap: Hayır mesele sizin tasvir ettiğiniz gibi değildir. Aksine biz, icmâ'a haber ile istidlal ettik; bu haberin sıhhatine ise, gelip geçen asırlarda bu habere karşı çıkılmaması ve muaraza edilmemesi ile istidlal ettik. Çünkü âdet, kendisiyle kat'i şeyler (kavâtı') hakkında hüküm verilen kesin bir aslın, sıhhati bilinmeyen bir haberle isbat edilmesini inkar etmeyi gerektirir. Böylece biz haberin kesin oluşunu, icmâ' ile değil, âdet ile bilmiş oluyoruz. Adet, kendisinden bazı bilgilerin edinildiği bir asıldır. Msl. Kur'an'a muaraza edildiği ve bu muarazanın sonradan kaybolduğu şeklindeki iddianın batıl olduğu, imametin nass ile olduğu, duha namazının ve Şevval orucunun vacip olduğu gibi iddiaların batıl olduğu, hep âdet ile bilinir. Çünkü şayet böyle olsaydı, adeten bunları sükut geçmek imkansız olurdu.

3. soru: Peki, öncekilerin belki de icmâ'ı bu haberlerle değil de, başka bir delille isbat etmiş olabileceğini söyleyenlere ne diye karşı çıkıyorsunuz?

Cevap: Onlar, cemaate muhalefet etmeye engel olma, cemaatten ayrılanları ve muhalefet edenleri tehdid hususunda bu haberlerle ihticac etmişlerdir. Bu, yukarda söylenenden daha evladır. Şayet onların bu hususta başka bir dayanakları olsaydı, bu dayanak ortaya çıkar ve yaygınlaşırdı. Nitekim onların bu hususta ayetlere tutundukları da rivayet edilmektedir.

4. soru: Peki, madem ki sahabe bu haberlerin sıhhatini biliyordu da niçin tâbiûna bu haberlerin sıhhat yolunu zikretmedi. Zikretmiş olsalardı şüphe ortadan kalkar ve tâbiûn da onlarla müşterek bilgiye sahip olmuş olurdu.

Cevap: Çünkü sahabe, Hz. Peygamberin bu ümmetin masumluğunu bildir-

mesini, Hz. Peygamberin bu ümmetin hata etmekten korunmuş olduğunu açıklama kasdına zaruri olarak delalet eden karinelerin, emarelerin, lafız ve sebeplerin tekrarlarının toplamıyla anladılar. Bu karineler, nakledilemez ve ibarelere sığmaz. Şayet sahabe bu karineleri hikaye edecek olsaydı, bu anlatımların tek tek her birine yine ihtimal girecekti. Bu bakımdan sahabe, tâbiûn'un, kesin bir aslın meşkuk haber ile sabit olamayacağı ve adeten böyle bir haberin kabul edilemeyeceği yönündeki bilgisiyle yetindiler. Bu suretle âdet tâbiûn hakkında anlatımdan daha kuvvetli olmuştur.

2) Te'vil

İcmâ'ı inkar edenlerin bu haberlere ilişkin üç tevili vardır.

Birinci tevil:

Hz. Peygamberin "Ümmetim dalalet üzerinde birleşmez" sözü, küfür ve bid'atten haber vermektedir. Belki de Hz. Peygamber, ümmetin tamamının tevil ve şüphe yoluyla küfürden korunmuş olmalarını kastetmiştir. Hadisin diğer rivayetlerinde geçen 'hata' lafzı mütevatir değildir. Bu lafızla gelen rivayetler sahih olsa bile; hata lafzı, genel bir lafız olup küfre hamledilmesi mümkündür.

Cevap: Dalâl, lügatteki konumu itibariyle küfür anlamına uygun düşmez. Nitekim Allah Teala Peygamber hakkında 'Seni bilgiden habersiz (dâll) olarak bulup da hidayet etmedi mi' (Duhâ, 93/7) demektedir. Yine Musa'dan haber vererek 'Tamam, o kabahati işledim ve hata edenlerden (dâllîn) oldum' (Şuarâ, 26/20) demektedir. Musa her halde bu sözüyle kafir olduğunu değil, hata etmiş bulunduğunu söylemek istiyor. Arapçada 'Dalle fulanun ani't-tarîk' ve 'Dalle sa'yu fulanin' denilir ki, bütün bu kullanımlar 'hata etmek' anlamına gelir. Zaten, bu lafızlardan bu ümmetin durumunun yüceltildiği ve bu faziletin sadece bu ümmete tahsis edildiği zaruri olarak anlaşılırken, nasıl olur da haberlerde geçen dalal kelimesine küfür anlamı verilebilir! [I, 178]

Ümmetin küfürden masumluğu meselesine gelince, Nazzâm'ın mezhebine göre zaten bu nimet Ali, İbn Mes'ud, Übeyy ve Zeyd'e ihsan edilmiştir. Çünkü bunlar hak üzere ölmüşlerdir. Ölünceye kadar küfürden masum kalmış nice tek tek kişiler vardır. Bu durumda ümmet için hangi özellik kalacaktır! Bu da göstermektedir ki, Hz. Peygamber, tek tek kişilerin masum kalamayacağı ve din hususunda hatadan masumluk açısından peygamber derecesine getirilen tüm ümmetin masum olacağı 'unutma', 'hata' ve 'yalan' gibi şeyleri kastetmektedir. Savaş organizesi ve barış, beldenin imarı gibi dini olmayan konulara gelince, haberlerdeki genel ifade ümmetin bu hususlarda da hatadan korunmuş olmasını gerektirmektedir. Fakat bu husus şüphelidir. Dini konularda ise, tıpkı Hz. Peygamber gibi tüm ümmetin de hatadan masumiyetinin vacip olduğu kesindir. Hz. Peygamber, hurmaların aşılanması meselesinde hata etmiş, sonra da "Siz dünyanızın işle-

rini daha iyi bilirsiniz; ben de dininizin işlerini daha iyi bilirim" demiştir.

İkinci tevil:

Bu, olsa olsa, her türlü hatadan korunmuş olmayı gerektiren genel bir ifade olur. Bununla, ahirette şehadet gibi bazı hata türlerinin ya da ictihad ve kıyas ile olan değil de, mütevatir nassa uygun düşen veya akıl deliline uygun düşen şeylerin kastedilmiş olması da ihtimal dahilindedir.

Cevap: Ümmet arasında böyle bir ayrıntıya giren hiç kimse olmamıştır. Zira, ümmetin her hangi bir hususta hata etmesinin mümkün oluşuna delalet eden akıl (aklî bir delil), onların başka bir konuda da hata edebileceğine delalet eder. Bu şeyleri birbirinden ayırma hususunda bir ayırım ölçüsü (fârık) bulunmadığına göre, delile dayanmaksızın tahakküm ile bir özelleştirme yapılamaz ve yapılan bir özelleştirme diğer bir özelleştirmeden daha evla olamaz. Hz. Peygamber, cemaate muhalefet edenleri kınamış, muvafakat etmeyi emretmiştir. Şayet, masumluğun nelerde olduğu biliniyor olmasaydı, emre ittiba etmek mümkün olmazdı. Şu kadar ki, masumluk (ismet) mutlak olarak sabittir ve ümmetin fazileti ve şerefi bununla sabit olmuştur.

Bazı hatalardan masum olup bazılarından olmama meselesine gelince, müslüman bir tarafa her bir kafir için bile bu husus sabittir. Zira hemen her konuda hata eden hiç bir insan yoktur ki, bazı konularda hatadan masum olmasın.

Üçüncü Tevil:

Hz. Peygamberin ümmeti, kıyamete kadar ona inanan herkestir. İslamın başlangıcından, dünya ömrünün sonuna kadar bunların hepsi, hata üzerinde birleşmeyecekler. Dahası, Hz. Peygamberin gönderilişinden sonraki tüm asırlardakilerin ittifakı üzere sürüp gelen her hüküm doğrudur. Zira, ümmet bunların tamamından ibarettir. Buna göre, zamanımızda ölenler ümmetin fertleridir ve bunlardan sonrakilerin icmâ'ı ümmetin tamamının icmâ'ı sayılamaz. Çünkü, bu ölenler hayatta olsalardı belki de muhalefet edeceklerdi. Ölüp gitmiş olsa bile muhalif görüş ileri sürenleri ümmetten saydığımıza göre, muvafakat etmemeleri durumunu da hesap katmak gerekir.

Cevap:

Ümmet ile, her ne kadar ümmetin kapsamında olsalar da, delilerin, küçük çocukların, düşüklerin ve ceninlerin kastedilmesi caiz olmadığı gibi, ölülerin ve henüz yaratılmamış olanların kastedilmesi de caiz değildir. Aksine ümmet sözünden anlaşılan, kendilerinden ihtilaf ve birleşmenin tasavvur olunabildiği bir topluluktur. Mevcut olmayanların ve ölülerin bir araya gelmeleri ve ihtilaf etmeleri tasavvur olunamaz. Bunun delili şudur; Hz. Peygamber cemaate ittiba etmeyi emretmiş ve muvafakattan ayrılanları yermiştir. Eğer bununla kastedilen onların dedikleri olsaydı, ittiba ve muhalefet dünyada değil ancak kıyamette tasavvur olunabilirdi. Kesin olarak bilinmektedir ki, bununla kastedilen; dünyada muhale-

[I, 179]

fet edilmesi ve hiçe sayılması mümkün olan bir icmâ'dır. Bunlar da, her asırdaki mevcutlardır. Bunlardan biri öldüğünde, bunun muhalefetinin etkisi sürüp gider. Çünkü kişinin mezhebi kendisiyle ölüp gitmez. Bu hususta, inşallah ilerde tatmin edici bilgi verilecektir.

3) Muaraza:

(İcmâ'a gerekçe yapılan hadislere, ayetlerle ve başka hadislerle muaraza edilmesi)

Ayetler:

İçerisinde küfür, riddet ve batıl fiilin menedildiği bütün ayetler buraya alınabilir. Bu ayetler herkes için geneldir. Bu mümkün değilse, insanlar ondan nasıl nehyolunabilir! Msl. "**...ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemeniz**" {Bakara, 2/169}, "**Aranızdan dininden dönenler, artık kafir olarak ölsün**" {Bakara, 2/217}, "**Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin**" {Bakara, 2/188} vb. ayetler böyledir.

Cevap:

Bu, onların ictimadan nehyolunmaları değil, aksine, her ne kadar tek tek her bir kişi tek başına nehyin kapsamına giriyorsa da, tek tek kişilerin nehyolunmalarıdır.

Diğer taraftan onların bu yaklaşımları kabul edilse bile, yasaklanan şeyin vukuu ve vukuunun cevazı nehyin şartlarından biri değildir. Allah Teala, bütün masiyetlerin onlardan vaki olmayacağını bilmekte ve onları bu masiyetlerin hepsinden nehyetmektedir. Bilinenin hilafı vaki değildir. Nitekim Allah, Resulünü bütün bunlardan koruduğunu ve bu şeyleri yapmayacağını bildiği halde O'na "**Eğer şirke düşecek olursan, amelin boşa gitmiş olur**" {Zümer, 39/65}, "**Cahillerden olma**" {En'âm, 6/35} demiştir.

Haberler:

"**İslam garib olarak başladı, tıpkı başladığı gibi garip olarak dönecektir**",[66]

"**En hayırlı asır (nesil) benim içinde bulunduğum asır, sonra, bu asırdan sonra gelenler, sonra bundan sonra gelenlerdir. Daha sonra yalan öyle bir yaygınlaşacak kişi, yemin etmesi istenmediği halde yemîn edecek, şahitlik etmesi istenmediği halde şahitlik edecektir**",[67]

---

66. بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ
Müslim, İman, 232/I, 130; Tirmizi, İman, 13; İbn Mâce, Fiten, 15

67. خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب حتى إن الرجل ليحلف وما يستحلف ويشهد وما يستشهد
Benzer muhteva için bkz. Buhârî, Şehadat, 9/III, 151; Müslim, Fedailu's-sahabe, 210-214; Tirmizi, Fiten, 7; İbn Mâce, Ahkam, 27

"Kıyamet, benim ümmetimin en şerlileri üzerine kopacaktır", [68]

Cevap:

Bu ve benzeri haberler isyan ve yalanın çoğalacağına delalet eder, yoksa ki, hakka tutunan kimsenin kalmayacağına değil. Bu haberler, Hz. Peygamberin **"Ümmetimden bir gurup, Allahın emri gelinceye kadar ve Deccal çıkıncaya kadar hakk üzerinde kalacaktır"**[69] hadisiyle çelişik değildir. Diğer taraftan bu hadisler, sıhhat ve açıklık (zuhur) bakımından bizim gerekçe gösterdiğimiz hadisler kadar kuvvetli değildir.

c. Manevi Yol (Akıl):

İcmâ'ın hüccet oluşunun isbatı hususunda dayanılan üçüncü yöntem manevi yol olup, açıklaması şöyledir:

Sahabe, bir hüküm verdiğinde ve kendilerinin bu hükme kesin gözüyle baktıklarını zannettiklerinde, bu hükme ancak kesin bir dayanaktan hareketle kesin gözüyle bakabilirler. Bunların sayısı, tevatür sınırına ulaşacak kadar çoğaldığında, âdet, onların yalanı kastetmelerini imkansız kılar ve yine onların yanlışa (ğalat) düşüp içlerinden birinin bu hustaki doğruya dikkat çekmemesini imkansızlaştırır. Yine, kesin bir delil olmaksızın bir şeyin kesinliğine hükmetmek hatadır. Sahabenin, kesinlik olmayan yerlerde kesin olarak hükmetmeleri adeten imkansızdır. Sahabe, ictihad kaynaklı olarak hüküm vermiş ve bunun üzerinde ittifak etmişse bilinir ki tâbiûn, sahabeye muhalif kalanlara karşı sert tepki göstermiş ve sahabenin bu hükmüne kesin gözüyle bakmıştır. Halbuki tâbiûnun bu hustaki kesin kanaati, kesinlik mahalli dışında kesinliktir. Öyleyse bunun da mutlaka kesin bir delile dayanması gerekir. Aksi takdirde, onca sayıda olmalarına rağmen, içlerinden birinin dahi gerçeğin farkına varamayacağı derecede gerçeğin bunların gözünden kaçması adette imkansız olur. Aynı şekilde biz biliyoruz ki, tâbiûn bir hususta icmâ' etse, tâbiûndan sonra gelenler, tâbiûnun icmâ'ına muhalefet edenlere şiddetle karşı çıkarlar ve bu karşı çıkışı kesin bir şey olarak görürler. Halbuki bu kesinleme, kesinlik mahalli dışındadır. Adet, bu kesinlemenin ancak kesin bir şeye dayanılarak olabilmesini mümkün kılar. [I, 180]

Bütün bunlar uyarınca derler ki, şayet ehlu'l-hall ve'l-akd, tevatür sayısının altına inecek olursa, adeten bunların hata etmeleri ve her hangi bir yönlendirici sebeple (bâis) yalanı kasden söylemeleri artık imkansız olmaz. Dolayısıyla bunda hiç bir hüccet de olamaz.

Bu yol, bize göre zayıftır. Çünkü hatanın menşei ya kasden yalan söyleme ya da kesin olmayan bir şeyi kesin zannetmeleridir. Birinci ihtimal, tevatür sayısı

---

68. لاتقوم الساعة إلا على شرار أمتي
insanların en şerlileri üzerine (شرار الناس) şeklinde- Müslim, İmâret, 176/II, 1524; İbn Mâce, Fiten, 24

69. لاتزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى يظهر الدجال
ufak farklılıklarla bkz. Buhârî, İ'tisâm, 10/VIII, 149; Tirmizî, Fiten, 51

hakkında caiz değildir. Ikinci ihtimal ise, caizdir. Yahudiler, Isa ve Muhammed'in peygamberliğinin batıl olduğuna kesin gözüyle bakarlar. Yahudiler tevatür sayısından fazladır. Halbuki bu, kesinlik mahalli dışında kesinlemedir. Fakat onlar kesin olmayan bir şeyi kesin zannetmişlerdir. Alemin sonradan meydana geldiğini, peygamberlikleri inkar edenler ve sair bid'at ve dalalet türlerini işleyenlerin sayısı da tevatür sayısına ulaşmaktadır ve bunların verdikleri haberlerin doğruluğu (sıdk) hasıl olur. Ne var ki bunlar, kesinlik mahalli dışında kesinleme yapmaları sebebiyle hata etmişlerdir. Yukarıdaki sözü söyleyen kişinin, bunu sadece bu ümmete tahsis etmeksizin yahudilerin ve hıristiyanların icmâ'ını hüccet sayması gerekir. Onlar İslam dininin batıl olduğu hususunda icmâ' etmişlerdir.

· Denirse ki:

Burada söyledikleriniz adete tutunmaktır. Siz, ikinci meslekte de adete meyletmiştiniz. Yani burada söyledikleriniz orada söylediklerinizin aynısıdır.

Deriz ki:

Adet, tevatür sayısına ulaşmış kişilerin, kesin olmayan bir şeyi kesin zannetmelerini imkansız kılmaz.

Bu itirazla ilgili olarak da şunları söyleriz; bir haberin mütevatir olabilmesinin şartı, bu haberin duyularla algılanan (mahsûs) bir şeye istinad etmesidir. Adet ise, delili zannî olan bir haber olan icmâ' ile Kitab ve mütevatir sünnetin def'i karşısında susmayı ve boyun eğmeyi imkansız kılar. Hiss veya karine-i hal veya bedihiyyat ile bilinen tüm zaruri şeylerin metodu birdir ve insanlar bu gibi şeylerin idrakinde müttefiktir. Adet de bunun, tevatür ehlinin gözünden kaçmasını imkansız görür. Nazarî olan şeylerin ise çeşitli yolları vardır. Adet tevatür ehlinin bu husustaki yanlışlık üzerinde birleşmelerini imkansız görmez. İşte iki yaklaşım arasındaki fark budur.

Denirse ki:

Sizin bu ikinci yaklaşımdaki dayanağınız, tevatür ehlinin icmâ' ettikleri şeyin hata olmayıp gerçek oluşudur. Peki, buna ittibaın vacip oluşunun delili nedir? Halbuki, her müctehid hakkı tutturmuştur ve bir müctehidin diğerine uyması vacip değildir. Yine yalancı şahit bir hakkı iptal ettiği halde, hakimin bu yalancı şahide ittiba etmesi gerekir. Demek ki, ittibaın vacip olması başka şey, bir şeyin gerçek olması başka şeydir.

Deriz ki:

Ümmet, icmâ'a ittiba etmenin vacipliği ve icmâ'ın uyulması gereken gerçek olduğu üzerinde icmâ' etmiştir. Ümmetin bu sözde gerçeği söylemiş olmaları hasebiyle icmâ'a ittiba vacip olur.

Sonra deriz ki; gerçek olduğu bilinen her gerçek hususundaki asıl, ittibaın vacip oluşudur. Müctehide ittiba etmek vaciptir. Ancak, yine bu müctehid gibi [I, 181]

hakkı tutturmuş (muhikk) olan müctehidin bu müctehide uyması vacip değildir. Bu müctehid, kendi ictihadıyla hasıl olan gerçeği, başka bir müctehidin ictihadıyla kendisi hakkında hasıl olan gerçeğe takdim etmiş olur. Yalancı şahidin yalancılığı biliniyorsa artık buna ittiba edilmez. Yine bu hususa delalet eden diğer bir şey de Hz. Peygamberin cemaate muhalefet edenleri yermesi ve bunu ümmete bir övgü olarak zikretmesidir. Bunun gerçekleşmesi de ancak, ittibaın vacip olmasına bağlıdır. Aksi takdirde Hz. Peygamberin bu sözünün hiç bir anlamı kalmaz ve adeta şöyle demiş olur; 'Bu ümmet, gerçeğin delilini tutturdukları zaman isabet etmiş olurlar'. Bu ise, müslümanların her bir ferdi için zaten mümkündür. Dolayısıyla Hz. Peygamberin sözünde ne bir övgü ne de bu ümmetin tahsis edilmesi kalır.

B. İCMA'IN RÜKÜNLERİ

İcmâ'ın iki rüknü vardır; İcmâ' ehli (mucmiûn) ve icmâ'ın kendisi (nefsu'l-icmâ')

1. İcmâ' Ehli

İcmâ' ehli, Hz. Muhammedin ümmetidir. Ümmet sözünün zahiri bütün müslümanları içine almaktadır. Fakat her zahirin nefy ve isbat hususunda açık iki yönü ve birbirine benzer orta dereceleri (evsât müteşâbihe) vardır.

İsbat hususunda vazıh olan taraf, ümmet kapsamına fetvası makbul olan her müctehidin dahil olmasıdır. Bu durumda olan kişi kesinlikle ehlu'l-hall ve'l-akd'dir. İcmâ' hususunda bunların muvafakatine gerek vardır.

Nefy noktasında açık olan nokta ise, çocuklar, deliler ve ceninlerdir. Bunlar her ne kadar ümmetten sayılsa da, biz biliyoruz ki Hz. Peygamber "Ümmetim hata üzerinde birleşmez" derken, sadece, meseleyi kavradıktan sonra ona muvafakat veya muhalefet etmesi tasavvur olunabilen kimseleri kastetmiştir. Dolayısıyla, bu anlayıştan yoksun olan kişiler icmâ'a katılamazlar. Bu iki mertebe arasında, mükellef olan halk tabakası, usulcü olmayan fakîh, fakîh olmayan usulcü ve fasık ve bid'atçı müctehid ile tabiinden olup sahabe asrında ictihad mertebesine yaklaşan kişi bulunmaktadır. Bunlardan her birini bir mesele başlığı altında açıklayalım.

Mesele: (Halk tabakasının icmâ'a katılması)

Halk tabakasının icmâ' katılmaları tasavvur olunabilir. Çünkü Şeriat, iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısım, idraki hususunda avâmm ve havassın müşterek

olduğu beş vakit namaz, Ramazan orucu, zekat ve haccın vücubu gibi hususlardır. Bu konularda icmâ' vardır ve avam bu icmâ'da havassa muvafakat etmiştir. İkinci kısım ise, sadece havassın idrak edebileceği namaz, alım-satım, tedbîr ve istîlâd'ın hükümleri gibi hususlardır. Avâm, havassın üzerinde icmâ' ettikleri hususlarda gerçeğin, ehlu'l-hall ve'l-akd'in icmâ' ettiği şeyler olduğunda, kesinlikle içlerinde bir muhalefet gizlemeksizin ittifak ederler ve bu suretle icmâ' yapanlara muvafakat etmiş olurlar. Bu bakımdan böylesi bir icmâ'ı da, bütün ümmetin icmâ'ı olarak adlandırmak uygun ve güzel olur. Nitekim ordu, rey ve tedbir ehlinden bir topluluğu, bir kalenin ahalisi ile bir barış anlaşması yapma hususunda hakem tayin edip, bunlar da her hangi bir şey karşılığında barış anlaşması yaparlarsa, bu barış anlaşmasının tüm ordunun ittifakıyla yapılmış olduğu söylenebilir. Öyleyse müctehidlerce üzerinde icmâ' edilen her husus, aynı zamanda avam tarafından da üzerinde icmâ' edilmiş olur ve böylece icmâ'-ı ümmet tamamlanmış olur. [I, 182]

Denirse ki:

Bir asırdaki havassın icmâ' ettiği bir olayda, halktan biri muhalefet ederse, bu kişiye rağmen icmâ' gerçekleşebilir mi? Eğer âmmiye rağmen icmâ' gerçekleşiyorsa, âmmi nasıl olur da ümmetin haricinde kalır? Yok eğer bu kişiye rağmen icmâ' gerçekleşmiyorsa, halktan birinin sözü nasıl olur da dikkate alınır?

Deriz ki:

Alimler bu konuda ihtilaf etmişler; kimileri, âmminin de ümmet kapsamında olduğu dolayısıyla genel veya ayrıntılı biçimde icmâ'ı kabulünün gerektiği noktasından hareketle, bu durumda icmâ'ın gerçekleşmiş sayılamayacağını söylemişler; Kimileri de iki delil öne sürerek bu durumda icmâ'ın gerçekleşmiş sayılacağını söylemişlerdir, ki en sahih görüş budur. Bu iki delilden birincisi şudur; Ammî, doğruyu aramaya ehil değildir. Çünkü bu işin aletine sahip değildir. Aletin eksikliği bakımdan, adeta çocuk ve deli hükmündedir. Zaten, ümmetin hatadan masumluğu denildiğinde bundan anlaşılan, sahip olduğu ehliyeti ile doğruyu bulması tasavvur olunabilen kişilerin masumluğudur.

İkinci delil, ki bu daha kuvvetlidir, şudur: Sahabenin ilk asrı -Sahabenin havassını ve avammını kastediyorum-, bu hususta avamma itibar edilmeyeceğinde icmâ' etmişlerdir.

Ayrıca ammi, bir söz söyleyince bunu cahillikten söylediği ve ne söylediğini bilmediği ve onun gerek muvafakat gerekse muhalefete ehil olmadığı anlaşılır. Bu bakımdan böyle bir şeyin aklı başında bir ammiden sudur etmesi tasavvur edilemez. Çünkü aklı başında olan biri, bilmediği işleri bilenlere bırakır. Dolayısıyla bu durum, kesinlikle vuku bulmamış farazî bir tasvirdir.

(Amminin muhalefetine rağmen) icmâ'ın in'ikad edeceğine delalet eden bir diğer husus da, amminin alimlere muhalefet etmesi sebebiyle asi olması ve mu-

halefet etmenin ona haram olmasıdır. Amminin bu durumda isyan etmiş sayıldığını gösteren delil ise, bilgisizce kendileri sapıp başkalarını da saptıran cahil reislerin yerilmesine ilişkin haberler ile "...**içlerinden istinbat ehli olanlar bunu bilirlerdi**" {Nisâ, 4/83} ayetidir. Ayet onları tartışmaya düşmekten alıp, istinbat ehline başvurmaya yönlendirmektedir. Alimlere başvurmayı vacip kılan ve halkın cehalet ve heva ile fetva vermesini haram kılan pek çok haber varid olmuştur. Şu kadar ki bu durum, halka rağmen icmâ'ın gerçekleşeceğini göstermez. Tıpkı haber-i vahide muhalefet edenin masiyet işlemiş olması gibi, amminin de, muhalefet sebebiyle masiyet işlemiş olması caizdir; fakat onun muhalefeti yüzünden icmâ'ın var olması da mümkün değildir. Hüccet icmâ'dadır. Eğer, bir masiyet sebebiyle veya masiyet olmayan bir şey sebebiyle icmâ' imkansız oluyorsa hüccet değil demektir. Delil daha önce zikrettiğimizdir.

Mesele: (İcmâ'a katılabilecek alimlerin vasıfları)

Avammın sözünün muteber olmayışını, alet eksikliğine bağlarsak, hükümleri idrak hususunda aleti eksik olan nice kelamcılar, nahivciler, tefsirciler ve hadisçiler vardır.

Kimi alimler de derler ki, yalnızca Şâfiî, Mâlik ve Ebû Hanîfe ve sahabe ve tâbiûn içerisinde bunların benzerleri gibi müstakil fetva verebilen mezhep imamlarının sözüne itibar edilir.

Kimileri de mezhep imamlarına, füru ahkamını ezberleyen ve bu hükümleri geliştiren fakihleri de eklemiş, fakat füruun ayrıntılarını bilmeyen ve bunları ezberlemeyen usulcüyü dışarıda bırakmışlardır. Sahih olan, hükümlerin kaynaklarını (müdreklerini); hükümlerin, mefhum ve manzumdan, emir, nehiy ve umum sıygasından nasıl elde edileceğini ve nassları nasıl kavranıp talil edileceğini bilen usulcünün, sözüne itibar edilmek bakımından, füruu ezbere bilen fakihten daha evla olmasıdır. Zaten alet sahibi demek, füruu ezbere bilmese bile, istediği zaman hükümleri idrak edebilecek kişi demektir. Usulcü buna muktedirdir; füruu ezbere bilen fakih ise bunu beceremez. [I, 183]

Füruu ezbere bilmenin önemli olmadığının delili şudur; Abbâs, Zübeyr, Talha, Sa'd, Abdurrahmân b. Avf, Saîd b. Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve benzerleri gibi kendisini fetva için nasbetmemiş olan ve etraflarında abâdile[1] ve Ali, Zeyd b. Sâbit ve Muâz'ın etrafında toplanıldığı toplanılmayan sahabiler, bir konuda muhalefet ettikleri zaman bunların muhalefetleri nazar-ı itibara alınıyordu. Bunların sözlerine nasıl itibar edilmez ki, bunlardan her biri devlet başkanlığına (imamet-i uzma) uygun idi ve çoğunluğu şûrâ heyeti içerisinde bulunuyordu. Halbuki bunlar, füruu ezbere bilmiyorlardı. Gerçi füru' henüz ortaya

70. Abadile: Abdullah'lar demek olup, fukahanın kullanımında bunlar; İbn Mes'ud, İbn Abbas ve İbn Ömer'dir. Muhaddislerin kullanımında ise bunlar; İbn Abbas, İbn Ömer, İbn Amr ve İbnu'z-Zübeyr'dir.

konulmuş değildi. Fakat bunlar Kitab ve Sünneti biliyorlardı ve bu ikisini anlamaya ehil idiler. Kaldı ki, füruu ezbere bilen kişi, hayız ve vasiyetlerin inceliklerini ezberleyememiş olabilir. Bu füruun aslı, tıpkı bu incelikler gibidir ve ezbere bilinmesi şart değildir. Demek ki, usulcünün muhalefetine ve derinleşmiş fakihin muhalefetine itibar edilmesi gereklidir. Çünkü her ikisi de potansiyel olarak alete sahiptir ve söylediklerini delilden hareketle söylerler.

Nahivci ve kelamcının muhalefeti ise önemli değildir. Çünkü bu ilim açısından her ikisi de avam mesabesindedir. Ancak söz, eğer nahiv veya kelam üzerine bina edilen bir problem hususunda vaki oluyor ise bu takdirde bunların görüşlerine değer verilir.

Bu meselenin kat'î bir mesele mi yoksa ictihadi bir mesele mi olduğu sorulursa, deriz ki, bu mesele ictihadi bir meseledir. Şu kadar ki biz onun (kelamcı) sözünün muteber olmasını tecviz edersek, bunun muhalefeti durumunda icmâ' şüpheli hale gelir ve kesin bir hüccet olma hüviyeti kazanamaz ve ancak bunlar muhalif kalmadığı zaman hüccet olabilir.

Avammın muhalefetine gelince, şimdiye kadar böyle bir durum meydana gelmemiştir. Meydana gelse bile, avammın muhalefeti ağıza gelen bir laftan ibarettir. Kendisi de zaten ne söylediğini bilmediğini itiraf etmektedir. Tıpkı çocuğun sözü gibi, avammın sözünün de boş olduğu kesindir. Bu ise böyle değildir.

Denirse ki: Usulcü, füru konularında, ittifak ettikleri hususlarda fakihleri taklid etse ve bunun gerçek olduğunu ikrar etse icmâ' kurulmuş olur mu?

Deriz ki:

Evet icmâ' kurulmuş olur. Çünkü ortada her hangi bir muhalefet yoktur ve usulcü, her ne kadar ayrıntıyı bilmese de, genel anlamda muvafakat etmiştir. Kelamcıların istitâat, acz, cisimler, arazlar, zıt ve hilaf konularında üzerinde icmâ' ettikleri hususların doğruluğu hususunda fakihlerin ittifak etmesi de bunun gibidir. Tıpkı avammdan kabul edildiği gibi, genel anlamda muvafakat ile icmâ' meydana gelir. Çünkü diğer ilim dallarındaki alimler, her ne kadar başka bir ilmi tahsil etmişlerse de, tahsil etmedikleri ilme nisbetle avam gibidirler.

Mesele: (Bid'atçinin muhalefetiin değeri)

Bid'atçi (mübtedi') eğer bu bid'ati sebebiyle kafir olmamışsa, muhalefet ettiği takdirde icmâ' kurulmaz. Tam tersine bu kişi, 'fasık müctehid' hükmündedir. Fasık müctehidin muhalefetine ise itibar edilmektedir.

Denirse ki:

Belki mübtedi', gerçekten o kanaatte olmadığı halde yalan yere muhalefet etmektedir.

Deriz ki:

Belki de doğru söylüyordur ve gerçekten muvafakat ettiğinden emin olmasak bile, muvafakat etmesi gereklidir. Nasıl olur da, inancını, münazaralarındaki ve istidlallerindeki karine-i haller ile bildiğimiz fasıkın muhalefetine itibar edildiği halde, sözü kabul edilen mübtedi'in muhalefetine itibar edilmez! Çünkü bu kişi kendisinin fasık olduğunu bilmemektedir. Ancak, eğer bid'ati sebebiyle kafir olmuşsa, kıbleye yönelerek namaz kılsa ve kendisinin müslüman olduğunu zannetse bile artık bu durumda onun muhalefetine itibar edilemez. Çünkü ümmet, kıbleye yönelerek namaz kılanlardan değil, müminlerden ibarettir. Bu ise, kendisinin kafir olduğunu bilmese bile kafirdir. [I, 184]

Evet! msl. bir kimse teşbih ve tecsime kail olsa ve biz onu tekfir etsek, bunun görüşünün batıl olduğuna, bu dışarda bırakılarak kendilerinin ümmetin tamamını teşkil ettikleri düşüncesinden hareketle, muhaliflerinin tecsimin butlanı yönündeki icmâ'ı ile istidlal edilemez. Çünkü, bunların ümmetin tamamı oluşları, bu kişinin ümmetten dışlanmasına bağlıdır, bunun dışlanması ise tekfir deliline (kafir olduğunun isbatlanmasına) bağlıdır. Kişinin tekfir edilmesinin kendisine bağlı olduğu şey, o kişinin tekfiri için delil olamaz. Böyle bir yaklaşım, bir şeyin yine bizzat kendisiyle isbatlanması sonucuna götürür.

Evet! Bu kişi, biz onu aklî bir delil ile tekfir ettikten sonra, başka bir meselede muhalefet etse artık ona itibar edilmez. Şayet bu kişi kendisinin kafirliği sırasında ümmetin üzerinde icmâ' ettikleri bu meselede önceki muhalefetinde ısrar ederek tevbe edecek olsa, müslüman oluşundan sonra bu muhalefetine itibar edilmez. Çünkü, bu muhalefet, kendisinin içlerinde bulunmadığı tüm ümmetin icmâ'ından sonra meydana gelmiş olmaktadır. Nitekim bir kafir, ümmetin tamamına muhalefet edip daha sonra, önceki muhalefetinde ısrar ederek müslüman olduğunda bunun muhalefetine itibar edilmemektedir. Şu kadar ki, icmâ'ın tamamlanması için asrın ınkırâzını şart koşanlara göre, bu muhalefetinin bir değeri olabilir.

Denirse ki:

Şayet bazı fakihler, bid'atinin tekfir edilmeyi gerektirdiğini bilmemeleri ve bu kişi olmaksızın icmâ'ın gerçekleşmiş olamayacağını zannetmeleri durumunda, tekfir edilmiş bir bid'atçinin muhalefeti yüzünden icmâ' etmeyi terkederlerse, fakihlerin hangi tevillerin küfre götürdüğüne vakıf olmak durumunda olmamaları yönünden mazur sayılabilirler mi?

Deriz ki: Meselenin iki ayrı biçimi vardır.

Birincisi şudur; fakihler 'biz bu kişinin bid'atinin küfrü geretirip gerektirmediğini bilmiyoruz' diyerek işi kestirip atarlarsa, mazur olamazlar. Zira, fakihlerin bu durumda usul alimlerine (kelamcılara) başvurmaları lazımdır. Usul alimlerinin de onlara meseleyi anlatması gerekir. Eğer usul alimleri söz konusu kişinin

tekfirine fetva verirse, fakihler bunu taklid etmek durumundadır. Eğer taklide kanaat getirmezlerse, tekfir gerekçesini (delil) de sormaları gerekir. Delil kendilerine anlatılınca, kuşkusuz bu delili anlarlar. Çünkü bunun delili kesindir. Eğer fakih kendisine zikredildiği halde delili kavrayamıyorsa, tıpkı, Hz. Peygamberin doğruluğunun delilini idrak edemeyen kişinin mazur sayılamayacağı gibi, yine mazur sayılamaz. Çünkü Allah Teala'nın kesin delilleri nasbetmesinden sonra hiç bir mazeret olamaz.

İkincisi de şöyledir; fakihin, bu kişinin bidatinden ve inancından habersiz olması ve bunun muhalefeti sebebiyle icmâ'ı terketmesidir. Bu durumda fakih bu hatasında mazurdur ve sorumlu değildir. Böylesi bir durumda, tıpkı nâsih delilin kendisine ulaşmaması durumunda olduğu gibi, icmâ' kendisi hakkında hüccet haline gelmemiştir. Çünkü, birinci şeklin aksine burada fakihe bir kusur nisbet edilemez. Birinci durumda, başvurma ve araştırma imkanı vardır ve bunun terkinde hiç bir mazereti yoktur. Haricilerin şahitliğini kabul edip, bu şahitliğe göre hüküm vermiş gibi olur. Çünkü Ali ve Osmana karşı çıkan, bu ikisinin kafir olduğunu söyleyen, bu ikisinin kanının ve malının mübahlığına inanan haricilerin tekfiri konusundaki delil, hemencecik anlaşılacak biçimde açıktır. Bu delili bilmeyen mazur olamaz. Yalancı şahidin şahitliğine dayanarak hüküm vermek ise böyle değildir. Çünkü şahidin doğru söylediğni bilmenin bir yolu yoktur. Halbuki, bir kişinin kafir olup olmadığını bilmek mümkündür.

Denirse ki:

Kişi, ne ile tekfir olunur?

Deriz ki:

Bu mesele oldukça uzundur. Biz *Faslu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendek* [I, 185] adlı kitabımızda bu konudan bir nebze bahsettik. Burada zikredeceğimiz miktar ise üç kısıma racidir. Birinci kısım: Bizzat inancının küfür olması; Yaratıcıyı, sıfatlarını ve peygamberliği inkar gibi.

İkinci kısım: İnanması, kişiyi Yaratıcıyı ve sıfatlarını itiraftan, peygamberleri tasdikten alıkoyan ve tenakuz yönünden bunları inkar etmesini gerektiren şeyler.

Üçüncü kısım: Ancak kafirden sadır olacağı yönünden tevkif varid olan şeyler; ateşe tapınmak, puta secde etmek, Kur'andan bir sureyi inkar etmek, bazı peygamberleri tekzip etmek, zinayı, içkiyi ve namazın terkini helal saymak gibi şeyler. Genel bir ifadeyle, Şeriatten olduğu tevatüren ve zaruri olarak bilinen şeyleri inkar etmek.

Mesele: (Sahabeden sonrakilerin icmâ'ı)

Kimi alimler, sahabe dışındakilerin icmâ'ına önem vermezler, ki biz bu görü-

şün batıl olduğunu göstermeye çalışacağız.

Kimi alimler de, sahabeden sonra tâbiûnun icmâ'ının da dikkate alınacağını, ancak sahabe zamanında tabiinin hilafına önem verilmeyeceğini ve tabiî'nin hilafı yüzünden sahabe icmâ'ının gerçekleşmemiş sayılmayacağını söylemişlerdir. Tâbiî, icmâ'ın tamamlanmasından önce ictihad rütbesine eriştiği sürece bu görüş fasiddir. Çünkü tabiî de ümmettendir. Tabiî dışarıda bırakılarak yapılan icmâ', ümmetin tamamının icmâ'ı değil, ümmetin birkısmının icmâ'ı olur. Hüccet ise ümmetin tamamının icmâ'ındadır.

Evet, sahabe icmâ' ettikten sonra, tabiî ictihad rütbesine erişirse, tıpkı icmâ'ın tamamlanmasından sonra müslüman olmuş gibi, bu durumda tabiî, sahabe icmâ'ına geçilmiş olur ve artık muhalefet etme yetkisi kalmaz. **"Hakkında ihtilaf ettiğiniz en küçük şeyin hükmü bile Allah'a aittir"** {Şûrâ, 42/10} ayeti bu hususa delalet etmektedir. Bu ihtilaflı bir konudur ve sahabenin, tabiî'nin hilafının caizliği hususundaki icmâ'ı ve yine sahabenin tabii'nin muhalefetine karşı çıkmamış olmaları buna delalet etmektedir. Bu demektir ki, sahabe, tâbiûnun muhalefetinin caizliği hususunda icmâ' etmiştir. Abdullah'ın, Alkame ve Esved gibi bir çok arkadaşının sahabe döneminde fetva veriyor oldukları biliniyorken, yine Hasan Basrî ve Said b. Müseyyeb de fetva veriyor iken tabiî'nin hilafı nasıl dikkate alınmaz!

Genel biçimde ifade etmek gerekirse, sahabî'nin, sohbet fazileti dışında, tâbiî'den bir üstünlüğü yoktur. Şayet bu fazilet, icmâ' için özel bir etken sayılacak olursa, Ensarın sözü, Muhacirlerin sözü sebebiyle, Muhacirlerin sözü aşere-i mübeşşerenin sözüyle, aşere-i mübeşşere'nin sözü dört halifenin sözüyle, dört halifenin sözü, Ebû Bekr ve Ömer'in sözüyle geçersiz (sakıt) olur.

Denirse ki:

Aişe'nin, Ebû Seleme b. Abdurrahman'ı, sahabeyle boy ölçüşme hususunda karşı çıkıp tenkit ettiği ve onun hakkında 'Horozla birlikte öten civciv!' dediği rivayet edilmektedir.

Deriz ki:

Bizim zikrettiklerimiz kesin olan şeylerdir. Sizin Aişe'den naklettiğiniz ise, ahad nakille sabit olmuştur. Bu nakil, sabit kabul edilse bile, Aişe'nin kendi şahsî görüşüdür ve onda hiç bir hüccet yoktur. Diğer taraftan belki de Aişe, sahabenin önceden icmâ' ettiği konularda Ebû Seleme'nin sahabeye muhalefet etmesine engel olmak istemiştir. Belki de Aişe, tıpkı 'îne'[71] meselesinde, harama giden yolun (zerîa) önünün alınmasının kesin olarak vacip olduğu zannıyla Zeyd b. Erkam'a karşı çıktığı gibi, burada da kendi anlayışına göre ictihadi olmayan bir meselede Ebû Seleme'nen muhalif görüş serdetmesine karşı çıkmıştır.

Bilesin ki: Bu meseledeki tartışma, sahabe icmâ'ının, bir sahabenin muhalif

71. îne (ıyne); peşin olarak sattığı malı, -akit meclisi değişmeden- sattığı fiyattan daha fazla fiyata vadeli olarak geri satın alma işlemidir.

kalması durumunda gerçekleşmeyeceği görüşünde olanlarla tasavvur olunabilir. Hangi surette olursa olsun çoğun hilafının azınlık sebebiyle saf dışı bırakılamayacağı görüşünde olanlara gelince, bunların sözü sadece tabii'ye mahsus değildir.

Mesele: (Azınlığın karşı çıkması durumunda çoğunluğun icmâ'ı)

Azınlığın muhalif kalması halinde çoğunluğun icmâ'ı hüccet değildir. Kimi alimler bunun hüccet olduğunu söylemişler; Kimileri de, eğer azınlığın sayısı tevatür sayısına ulaşıyorsa, bu durumda icmâ'ın gerçekleşmeyeceğini, aksi durumda gerçekleşeceğini ileri sürmüşlerdir. [I, 186]

Bizim bu husustaki birinci dayanağımız şudur; hatadan korunmuşluk (ismet), ancak ümmetin tamamı için sabit olmuştur. Çoğunluğun icmâ'ı ise, ümmetin tamamının icmâ'ı olmayıp, ihtilaflıdır. Allah Teala, **"Hakkında ihtilaf ettiğiniz en küçük şeyin hükmü bile Allah'a aittir"** {Şûrâ, 42/10} buyurmuştur.

Denirse ki:

Ümmet bazan mutlak olarak zikredilir ve bununla çoğunluk kastedilebilir. Msl. 'Temim oğulları komşuyu himaye eder, misafire ikramda bulunur' denilir ve bununla Temim oğullarının hepsi değil çoğunluğu kastedilir.

Deriz ki:

Umum sıygasına kail olanlar, bunu (ümmet sözünü) 'herkes' olarak anlarlar. Tahsis, keyfi tutum (tahakküm) ile değil ancak bir delil ve zaruret ile caiz olur. Burada ise her hangi bir zaruret yoktur. Umum sıygasına kail olmayanlara göre ise, bununla 'en az'ın bile kastedilmesi caizdir. Bu durumda, kastedilen kısım ile, kastedilmeyen kısım birbirinden ayırdedilemez. Kastedilen kısmın dahil olduğunun bilinebilmesi için, herkesin icmâ'ı gereklidir. Hakk ehlinin sayıca azlığına delalet eden bir çok haber varid olmuşken bu (çoğunluğun icmâ'ı) nasıl olabilir! Nitekim Hz. Peygamber, **"Onlar o gün azınlıktadır"**[72], **'Din garib olarak başladı, yine garib olarak geri dönecektir"** demiştir. Allah Teala, **"Onların çoğunluğu aklını kullanmaz"** {Hucurât, 49/4}, **'Şükreden kullarım da ne kadar azdır"** {Sebe, 34/13}, **"Nice az bir topluluk vardır ki..."** {Bakara, 2/249} buyurmuştur. Ortada mazbut bir ölçü (dâbıt) ve çare olamadığına göre, bu problem ancak, icmâ'da herkesin sözüne itibar edilmesi gerektiği söylenerek halledilebilir.

İkinci dayanağımız ise, sahabenin tek tek kişilerinin muhalefetini caiz görme hususundaki icmâ'ıdır. Nitekim, tek tek kişilerin infirad ettiği nice meseleler vardır. Msl. İbn Abbas, avl[73] konusunda infirad etmiş ve avl'i inkar etmiştir.

---

72. وهم يومئذ الاقلون
Buhârî, Rikâk, 14/VII, 177; Müslim, Zekat, 2/I, 687

73. Avl; Miras taksiminde, payların toplamının, ortak paydadan (meselenin mahrecinden) fazla olması durumudur. Bu durumda, her varisin terikeden pay almasının sağlanması için, paylar toplamı payda yapılır dolayısıyla pay sahiplerinin payları eşit oranda eksilmiş olur.

Denirse ki:

Hayır böyle değil! Sahabe İbn Abbas'ın müt'a nikahının caizliği ve ribanın sadece nesîe'de olduğu şeklindeki görüşüne karşı çıkmıştır. Aişe, îne meselesinde Zeyd b. Erkam'a karşı çıkmış; Sahabe, uykunun abdesti bozmayacağı görüşünde olan Ebû Musa el-Eş'ari'ye ve dolu (bered) yemenin orucu bozmayacağı görüşünde olan Ebû Talha'ya karşı çıkmıştır. Bu karşı çıkışlar, bu görüşlerle infirad etmeleri sebebiyledir.

Deriz ki:

Hayır karşı çıkışların sebebi infirad etmeleri değil, o hususta varid olan meşhur sünnete muhalefet etmeleri veya kendilerince sabit açık delillere muhalefet etmeleridir. Diğer taraftan, diyelim ki, sahabe, bunlara sırf infirad etmeleri yüzünden karşı çıkmıştır. İnfirad etmiş olan kişi de, onların kendisine karşı çıkışlarına karşı çıkmaktadır. Gene icmâ' kurulmuş olmaz ve muhalif bir kişi varken onların karşı çıkışlarında hiç bir hüccet olamaz.

Onların iki şüphesi vardır:

Birici şüphe: Onlar derler ki bir kişinin kendi kendisinden haber verdiği hususlardaki sözü bilgi doğurmaz. Nasıl olur da, kendi nefisleri hakkında verdikleri haberlerin -tevatür sayısına ulaşmaları sebebiyle- bilgi meydana getirdiği kişilerin sözü böyle bir sözle boşa çıkarılabilir! Bu noktadan hareketle kimi alimler derler ki; en az sayı, –tevatür meblağına ulaşıncaya değin– icmâ'ın gerçekleşmesine engel değildir.[74] Bu anlayış üç yönden fasiddir;

a) Çoğunluğun doğru söylemesi -eğer biliniyor ise-, ümmetin tamamının doğru söylemesi ve ittifak etmesi demek değildir. Hüccet, tüm ümmetin ittifakındadır. Çoğunluk, ümmetin tamamı olmadığına göre hüccet düşmüştür.

b) Tek kişinin yalan söylediği malum değildir. Bu kişi belki de doğru söylemektedir. Dolayısıyla bu tek kişi eğer doğru söylemiş ise, söz konusu mesele üzerinde herkesin ittifak ettiğinden bahsedilemez.

c) Çoğunluğun içlerinde gizledikleri şeye bakılmaz. Aksine bizden istenen (teabbüd), onların açığa vurduklarına ilişkindir. Onların mezhebi ve yolu, gizledikleri değil açığa vurduklarıdır.

Denirse ki:

Ümmetin, açıkladıkları şeyin aksini içlerinde gizlemeleri caiz midir?

Deriz ki:

Eğer böyle bir şey varsa, bu ancak takiyye ve baskı (ikra) yüzündendir. Böyle bir şey de, ortaya çıkar ve yaygınlaşır. Eğer sonradan ortaya çıkıp yaygınlaşmamışsa, ümmetin, içinde gizlediklerinin aksini dışarıya vurdukları (takiyye yaptıkları) düşünülemez. Çünkü bu durum, ümmetin dalalet ve batıl üzerinde birleş- [I, 187]

74. Metinde 'engeldir' deniliyor.

mesi sonucuna götürür ki, bu Sem' delili sebebiyle imkansızdır.

İkinci şüphe;

Tek kişinin muhalefeti cemaatten ayrılma demektir (şuzûz). Cemaatten ayrılma ise yasaklanmış, ayrılan kişi (şâzz) kınanmış ve sürüden ayrılan koyuna benzetilmiştir.

Deriz ki:

Şâzz, cemaate dahil olduktan sonra cemaatten ayrılan kişi anlamındadır. İcmâ'a dahil olan kişinin. daha sonraki muhalefeti kabul edilmez. Şuzuz da işte budur. İcmâ'a hiç katılmamış olan kişi ise, kesinlikle şâzz olarak adlandırılamaz.

Denirse ki:

Hz. Peygamber, "**Ekseriyetten (Sevad-ı a'zam) ayrılmayın. Çünkü şeytan tek kalan kişiyle beraberdir ve iki kişiden daha uzaktır**"[75] demiştir.

Deriz ki:

Hz. Peygamber bu sözüyle fitneye sebep olacak biçimde ekseriyete muhalefet ederek devlet başkanına karşı gelen şâzz kişiyi kastetmiştir. Yine "Şeytan iki kişiden daha uzaktır" sözüyle de, yola çıkan kişinin kendisine bir yoldaş edinmesini teşvik içindir. Bunun içindir ki Hz. Peygamber , "**Üç kişi ise kenetlenmiş çokluktur** (rekb)"[76] demiştir.

Kimi alimler, çoğunluğun sözü icmâ' değildir; ama hüccettir demişlerdir. Bu görüş keyfî bir görüştür. Çünkü çoğunluğun sözünün hüccet olduğuna dair delil yoktur. Kimileri de, 'çoğunluğun sözü hüccet derken, çoğunluğun sözüne uymanın daha evla olduğunu kastediyorum' demişlerdir. Bu görüş de, haberler hususunda ve müctehidler arasında sayıca çokluktan başka bir tercih unsuru bulamayan mukallid hakkında doğrudur. Müctehide gelince, müctehidin çoğunluğa değil, delile tabi olması gerekir. Çünkü birisi delile muhalefet etmişse, müctehidin ona ittiba etmesi gerekmez. Bu muhalife başka bir muhalif daha katılsa, yine müctehidin bunlara ittiba etmesi gerekmez.

Mesele: (Medine halkının icmâ'ı)

Mâlik der ki; Hüccet, yalnızca Medine ehlinin icmâ'ındadır. Kimi alimler de, Harameyn -yani Mekke ve Medine- ile Mısreyn -yani Kufe ve Basra- ehlinin icmâ'ının muteber olduğunu söylemişlerdir. İşin özüne inen (muhassıl) alimler bununla, bu bölgelerin sahabe zamanında ehlu'l-hall ve'l-akd'i toplamış olmasını kastetmişlerdir. Mâlik eğer Medine'nin ehlu'l-hall ve'l-akdi topladığını kastedi-

---

75. عليكم بالسواد الاعظم. فإن الشيطان مع الواحد وهو عن الإثنين أبعد
Ufak değişikliklerle bkz. Tirmizî, Fiten, 7/IV, 466; İbn Mâce, Fiten, 8/II, 1303

76. والثلاثة ركب
Muvatta, İsti'zan, 5/s. 97

yorsa, eğer gerçekten toplamışsa, bu görüşü kabul edilebilir. Bu durumda da mekanın bunda hiç bir etkisi olmaz. Kaldı ki bunu teslim etmek mümkün değildir. Çünkü Medine ne hicretten önce ne de hicretten sonra alimlerin hepsini bünyesinde toplayabilmiştir. Aksine alimler, seferlerde, gazvelerde ve diğer şehirlerde dağınık vaziyette idiler. Malik'in sözü iki biçimde açıklanabilir:

Birincisi; 'Medine ehlinin ameli hüccettir. Çünkü medinedekiler sayıca daha çoktur. Çoğunluğun sözü de hüccettir'. Biz bu anlayışın bozuk olduğunu belirtmiştik.

İkincisi; 'Medine ehlinin bir söz veya amel hususundaki ittifakları, onların kesin bir duymaya (semâ) istinad ettiklerini gösterir. Çünkü nesheden (nâsih) vahiy Medineliler arasında nazil olmuş ve Şeriatin kaynakları (medarik) onlardan kaçmamıştır'. Bu anlayış da keyfi ve delilsiz bir iddiadır (tahakküm). Zira, Medine ehlinden olmayan birinin bir yolculukta olması veya Medine'de Hz. Peygamberden bir hadis işitip, bunu nakletmeden önce Medine'den ayrılmış olması imkansız değildir. Hüccet icmâ'dadır. Bu durumda ise icmâ' gerçekleşmiş olmaz. Malik lehine birtakım zorlama tevillere ve mazeretlere başvurulmuştur ki biz bunları *Tehzîbu'l-Usûl* adlı kitabımızda uzun uzun ele aldık. Burada yeniden zikretmeye gerek yoktur. Mâlik lehine açıklama getirenler Hz. Peygamberin Medineyi ve Medine ehlini övmesini de hüccet olarak kullanmışlardır. Bu övgü, onların faziletine ve Medine'de ikamet etmeleri sebebiyle daha çok sevap aldıklarına delalet eder; fakat icmâ'ın onlara tahsis edilmesine delalet etmez.

Kimi alimler dört halifenin ittifakının hüccet olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu da, yerinde geleceği üzere, bir gurup alimin sahabi sözünün hüccet olduğu husundaki tahayyülleri bir tarafa, delilsiz kuru bir iddiadır.

[I, 188] **Mesele:** (İcmâ'a katılanların tevatür sayısına ulaşması şart mıdır?)

Usulcüler, icmâ' ehlinin tevatür sayısına ulaşmasının şart olup olmadığında ihtilaf etmişlerdir. Bunu akıl delilinden alan ve hatayı -adetin hükmüyle- imkansız görenler, böyle bir şartı öne sürmek durumundadırlar. Bunu Sem'den alanlar ise kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Kimileri, 'icmâ' ehlinin sayısı tevatür sayısından az olursa, başkalarının imanları bir tarafa, biz bunların imanlarını kendi sözleriyle bilemeyiz' diyerek -tevatür sayısına ulaşma- şartını koşmuşlardır. Bu anlayış bize göre iki yönden fasiddir:

Birincisi; Onların imanları, kendi sözleriyle değil, Hz. Peygamberin "**Ümmetimden bir gurup Allahın emri gelinceye ve deccal çıkıncaya kadar hak üzerinde kalmaya devam edecektir**" sözüyle bilinmektedir. Eğer yeryüzünde onlardan başka müslüman yoksa, bunlar hak üzerindedirler.

İkincisi; Biz dışa yansımamış ola (bâtın, iç) ile mükellef değiliz. Muhammed ümmeti, Muhammed'e (s) zahiren inanan kimselerdir. Zira bâtına vakıf olmak

mümkün değildir. Bizim onlara ittiba ile mükellef (müteabbid) olduğumuz ortaya çıkınca, bununla onların doğruluğuna istidlal etmek mümkündür. Çünkü Allah Teala, yalancıya ittiba, onu tazim ve ona iktida etmeyi bizden istememiştir.

Denirse ki:

Müslümanların sayısının, tevatür sayısından az bir sayıya düşmesi nasıl tasavvur olunabilir! Böyle bir durum teklifin kesilmesi sonucununa götürür. Çünkü teklif, hüccetin devamıyla devam eder. Hüccet ise, nübüvvetin alametleri (a'lâm), Muhammed'in (s) varlığı ve nübüvvet ile meydan okuyuşu gibi konulardaki mütevatir haber ile kaim olur. Kafirler, nübüvvet a'lamını yayma işini üstlenmezler. Aksine onlar bunları körleyip kaybetmek için çalışırlar. Selef imamları teklifin kıyamete kadar devam edeceğinde icmâ' etmişlerdir. Bu icmâ'ın zımnında, a'lamın silinip gitmesinin imkansızlığı hususunda da icmâ' edildiği vardır. Halbuki, tevatür sayısının altına düşmenin bir sonucu da, a'lamın silinip gitmesidir. Böyle bir hadisenin meydana geleceği tasavvur olunamadığına göre, ne diye bunun hükmüyle uğraşıyoruz?

Deriz ki:

Bu delillerden hareketle, bunun imkansız olduğu söylenebilir. Bu meselenin tasavvur edilişinin anlamı ise, ehlu'l-hall ve'l-akd'in tevatür sayısının altına düşmesidir. Biz avammın sözüne kesin olarak itibar edilemeyeceğini söylersek, Şer'in alametleri (a'lâmu'ş-Şer') avammın tevatürü ile devam eder. Ayrıca şöyle söylenmesi de muhtemeldir; bu hadisenin vukuu tasavvur olunabilir ve Allah Teala bu alametleri müslümanlar ve kafirler tarafından hasıl olan tevatür ile devam ettirebilir. Kafirler, Muhammed'in varlığından ve her ne kadar mucize olduğunu itiraf etmeseler de, O'nun mucizelerinden bahsederler. Yahutta Allah adeti değiştirir ve hüccet devam etsin diye, az kişinin sözüyle bilgi hasıl olur. Neticede Şer', bu ihtimaller ile, korunmuş olarak kalır.

Denirse ki:

Ehlu'l-hall ve'l-akd'in sayısının az olması caiz olursa ve bu sayı tek kişiye inerse, sırf bu tek kişinin sözü kesin bir hüccet olabilir mi?

Deriz ki:

Eğer avammın muvafakatına itibar ediyorsak; bu kişi bir söz söyleyip avamm hiç muhalefet etmeksizin buna uygun davranmışsa bu durum, ümmetin icmâ'ı demektir ve dolayısıyla hüccettir. Zira şayet bu olmasaydı, ümmet dalalet ve hata üzerinde toplanacaktı.

Eğer avammın sözüne itibar etmiyorsak; bu tek kişi, adına toplanma ve icmâ' denebilecek bir şey ortaya getiremez. Zira icmâ' ve toplanma zaruri olarak bir sayıya muhtaçtır ki, neticesi icmâ' olabilsin. Bu sayı iki veya üçten az olamaz.

Bütün bu anlatılanlar, sahabeden sonra icmâ'ın yapılabileceğini ve bunun

[I, 189] muteber olduğunu kabul edenlere göredir. Sadece sahabenin icmâ'ının muteber olduğunu kabul edenleri, bu anlatılanların hiç biri bağlamaz. Çünkü sahabenin sayısı tevatür sayısını aşmıştır.

Mesele:

Dâvud[77] ve zahir ehlinden taraftarları, sahabeden sonraki hiç bir icmâ'ın hüccet olmadığını ileri sürmüştür.

Bu anlayış sakattır. Çünkü üç delil yani Kitab, Sünnet ve akıl, bir asrı diğerinden ayırmaksızın icmâ'ın hüccet olduğunu göstermektedir. Buna göre tâbiûn icmâ' ederse, bu icmâ', ümmetin tamamının icmâ'ıdır. Bu icmâ'a muhalefet eden, müminlerin yolundan başkasına girmiş olur. Bu sonucu adetten çıkaranlara göre, adetin hükmüyle, onca sayıya rağmen gerçeğin onların dışında kalmış olması imkansızdır.

Dâvud ve taraftarlarının iki şüphesi vardır:

Diğerine göre daha zayıf olan birinci şüphe şudur; onlar derler ki: Dayanak, haber ve ayettir. Ayet, -ki bu **"Müminlerin yolundan başkasına tabi olanlar"** ayetidir-, imanla vasıflanan kişileri içine almaktadır. Bu kişiler de ayetin indiği sırada mevcut olanlardır. Çünkü mevcut olmayanların imanla vasıflanması mümkün değildir ve bunların bir yolu yoktur. "Ümmetim hata üzerinde toplanmaz" hadisi ise, Hz. Peygambere (görerek) inanan ümmetini içine almaktadır. Bunların icmâ' ve ihtilafları, mevcut olmaları halinde tasavvur edilebilir.

Bu anlayış da batıldır. Zira buna göre, Sa'd b. Muâz'ın, Hamza'nın ve ayet indiği esnada hayatta olup da sonra şehid düşen muhacirler ve ensarın ölümünden sonra icmâ' kurulamaz. Çünkü geride kalanların icmâ'ı, tüm müminlerin ve ümmetin tamamının icmâ'ı değildir. Ayrıca bu görüşe göre, ayetin inmesinden sonra müslüman olup, daha sonra icmâ'a ehliyet kazananların hilafına da önem verilmemesi gerekir. Halbuki biz, kendileri ve sahabe, sahabeden birinin ölümüyle icmâ' kapısının kapanmayacağında ve tam tersine Hz. Peygamberin ölümünden sonra icmâ'ın ittifakla hüccet olarak kalacağında icmâ' etmişiz. Ayetin inmesinden sonra ve henüz Hz. Peygamber hayatta iken şehit düşen nice sahabiler vardır.

İkinci şüphe:

Vacib olan, müminlerinin hepsinin yoluna ve ümmetin tamamının icmâ'ına ittiba etmektir. Tâbiûn ümmetin tamamı değildir. Çünkü, sahabîler, her ne kadar ölüp gitmişlerse de ölümleri sebebiyle ümmet kapsamının dışında kalmış değillerdir. Bu bakımdan bir sahabî, tabiûnun icmâ'ına muhalefet ettiğinde, bu icmâ' ümmetin tamamının icmâ'ı olamaz ve bu sahabînin sözünü almak haram olmaz. Eğer sahabeden birinin muhalefet etmesi tâbiûnun icmâ'ını bozuyorsa, aynı şekil-

77. Dâvud b. Ali b. Halef, Ebû Süleyman el-Bağdadî (ö. 270). Görüşlerine değer verilen büyük bir alimdir. Önceleri mutaassıb bir Şafii iken, sonra Şafii'den ayrılmış ve zahiri mezhebinin kurucusu olmuştur.

de bunların (sahabenin) muvafakatlarının olmayışı da icmâ'ı bozar. Çünkü bunlar ölmüş olmaları yüzünden ümmet kapsımının dışında kalmış değillerdir.

Derler ki:

Bu mantığın devam ettirilmesi (bunun kıyası), sahabe için bütünlük (külliyet) vasfının sabit olmamasını, ayrıca tâbiûnun katılmasının beklenmesini ve onlardan sonra kıyamete kadar gelecek olan kişilerin de muvafakatinin alınmasını gerektirir. Çünkü ancak bu suretle ümmetin tamamı oluşmuş olur. Fakat şayet bu yaklaşım muteber kabul edilecek olursa, icmâ'ın yararı ancak kıyamette ortaya çıkabilecektir. Demek ki bütünlük (külliyet) vasfı, henüz mevcut olmayanlar hariç tutularak, hali hazırda mevcut olanlar için söz konusudur. Dolayısıyla Sahabenin bu cümleden hariç tutulması mümkün değildir. Bu durumda da, tüm ümmet vasfı tâbiûn için sabit olamayacaktır.

Cevap:

Henüz mevcut olmayıp da katılacak olanların dikkate alınması kesin olarak batıl olduğu gibi, geçmiş kişilerin dikkate alınması da aynı şekilde kesin olarak batıldır. Şayet böyle olmasaydı, sahabe ve tâbiûn zamanında müslümanlardan birinin ölmesinden sonra ve Hamza'nın şehit düşmesinden sonra hiç bir icmâ' tasavvur olunamazdı. Halbuki kendileri, peygamberin ve peygamberden sonra gelenlerin ölümünden sonra vuku bulan sahabe icmâ'ının sahih olduğunu itiraf etmişlerdir. Bu da, geçenlerin muteber tutulmadığından, gelecek olanların beklenmeyeceğinden ve bütünlük (külliyet) vasfının her vakitte mevcut olanlar için gerçekleşmiş sayılmasından başka bir şey değildir. [I, 190]

Tâbiûnun, bir sahabinin görüşüne aykırı biçimde icmâ' edip edemeyeceklerine gelince; kimi alimler bu durumda, ümmetin tamamını tâbiûnun teşkil ettiği noktasından hareketle sahabinin sözünün terkedilmiş olacağını öne sürmüşlerdir. Bu yaklaşımı kabul edersek, ki zaten sahih olan budur, şöyle deriz; eğer tâbiûn, bu sahabinin görüşüne uygun biçimde icmâ' etmiş olsalardı, icmâ' yine kurulmuş olurdu. Zira, bu sahabinin muvafakati, her ne kadar icmâ'ı kuvvetlendirici bir rol üstlenmese de hiç değilse ona zarar veremez. Diğer yandan, eğer tâbiûn, bir sahabinin görüşünün aksi üzerinde icmâ' ederlerse, bize göre sahabinin sözü terkedilmiş olmaz; dolayısıyla, tâbiûndan sonra gelenlerin bu söze muvafakat etmeleri de haram olmaz. Çünkü sahabi bir meselede fetva verdikten sonra, tâbiûnun aynı meselede verdiği fetva artık ümmetin tamamının fetvası olamaz.

Denirse ki:

Eğer, bütünlük vasfı tâbiûn için sabit oluyorsa, öyleyse sonrakilerin tâbiûnun sözüne muhalefet etmesi, her ne kadar bu sözü daha önce bir sahabi söylemiş olsa bile, haram olmaz mı? Yok eğer tâbiûn ümmetin tamamı değilse, onların icmâ'ının hüccet olmaması ve ümmetin bir kısmına muhalefet de haram olmadığına göre, tâbiûna muhalefet etmenin haram olmaması gerekmez mi? Bütünlü-

ğün bir hususta mevcut, diğer bir hususta yok sayılması hem çelişkidir ve hem de nefy ile isbatı bir araya getirmektir.

Deriz ki:

Ortada her hangi bir çelişki yoktur. Çünkü bütünlük, tâbiûnun incelemeye daldıkları meseleye nisbetle sabit olmuştur. Nitekim Sahabeden sonra, onların döneminde mevcut olmayan bir mesele ortaya çıksa, tâbiûn, icmâ' etmeleri durumunda bu mesele hususunda ümmetin tamamı sayılır. Ancak sahabinin fetva verdiği bir meselede, bu sahabinin fetvası ve mezhebi, ölümüyle birlikte yok olup gitmez. Bu durum aynen, bir sahabinin fetva verdikten sonra ölmesi ve diğer sahabilerin aynı meselede bu sahabinin görüşüne aykırı bir görüş üzerinde icmâ' etmeleri gibi olup, bu icmâ' ümmetin tamamanın icmâ'ı olmaz. Şayet bu sahabinin ölümünden sonra yeni bir olay meydana gelmişse, her hangi bir görüş üzerinde icmâ' gerçekleşir ve bütünlük (külliyet) bu olaya nisbetle mevcut sayılır.

Denirse ki:

Ümmet içerisinden bir kişi gaip ise, bu kişinin olaydan haberi olmasa ve o konuda bir fetvası olmasa bile, bu kişi olmaksızın icmâ' gerçekleşmez. Çünkü bu kişi şayet mesele ortaya çıktığında gaip olmayıp orada bulunuyor olsaydı mesele hakkında bir sözü olacaktı. Buna göre, tâbiûndan önce ölmüş olanların da gaip hükmünde tutulması gerekmez mi?

Deriz ki:

Bu anlayış, sahabeden ilk ölen kişiyle boşa çıkar. Çünkü bu sahabi öldükten sonra bu olmaksızın icmâ' gerçekleşmiştir. Ancak gaip olsaydı icmâ' kurulmazdı. Çünkü gaip kişi, halen potansiyel olarak görüş ve mezhep sahibi olduğundan muvafakat veya muhalefet etmesi mümkündür. Ölü kişinin aksine gaip kişinin, mesele kendisine arzedildiğinde muvafakat ya da muhalefet etmesi muhtemeldir. Çünkü ölü hakkında, ne bilkuvve ne de bilfiil muvafakat veya muhalefet tasavvur olunabilir. Ölü bir tarafa, deli, hastalık sebebiyle aklı zail olmuş kişi ve çocuk dahi beklenemez. Çünkü bunlar açısından muvafakat ya da muhalefet imkanı kalmamıştır.

Denirse ki:

Tâbiûnun bir konuda yaptıkları icmâ', nakledilmesi halinde sahabeden birinin muhalefeti sebebiyle bozulur. Sahabeden aykırı bir görüş nakledilmemiş ise, belki bir sahabi muhalefet etmiş ve muhalefet bize nakledilmemiş olabilir. Bu takdirde yine ümmetin tümünün icmâ'ının gerçekleştiğinden emin olunamaz.

Deriz ki:

Bu anlayış da, sahabeden ilk ölen kişi örneğiyle boşa çıkar. Çünkü bu kişinin muhalefetinin imkan dahilinde oluşu, gerçekten muhalefet etmesi gibi değildir. İşin özü budur. Şayet ihtimal kapısı açılacak olursa bütün hüccetler boşa çıkar.

[I, 191] Çünkü hiç bir hüküm yoktur ki, neshedilmiş olması, bu nesih haberini sadece bir

kişinin bilip, bunu bize nakledemeden ölmüş olması tasavvur olunamasın. Yine içlerinden birinin içinde muhalefet gizlediği halde, her hangi bir sebepten ötürü muvafakat etmiş gibi görünmüş olabileceği ihtimaliyle sahabe icmâ'ı da batıl olur. Yine haber-i vahid, bu tek kişinin yalancı olabileceği ihtimaliyle batıl olur. İcmâ'ın oluştuğu bilinse, asır ınkırâz etse, bize nakledilmiş olmasa bile, içlerinden birinin ölmeden önce görüşünden cayması mümkündür. Asrın ınkırazını şart koşanlara göre bu takdirde icmâ' batıl olur.

Denirse ki:

Aslolan, neshin ve caymanın olmayışıdır.

Deriz ki:

Aslolan (ölüp gitmiş olan sahabinin) bu olayla ilgilenmemiş, muhalefet ya da muvafakat etmemiş olmasıdır. Ancak aslolan yokluk olmakla birlikte, ihtimal yok olmaz. İhtimal sabit olunca da kuşku hasıl olur. Böyle bir kuşku varken de icmâ'ın gerçekleştiğinden emin olunamaz. Şu var ki, her nevi kuşku sebebiyle icmâ'ın giderilmiş sayılamayacağı söylenebilir.

Denirse ki:

Neshin ve caymanın imkan dahilinde olması meselesindeki kuşku, hüccetin aslından emin olunduktan sonradır ve kuşku sadece bu hüccetin devamıyla ilgilidir. Burada ise kuşku, icmâ'ın aslındadır. Çünkü icmâ', kendileri için bütünlük vasfının oluşmasına bağlıdır. Bütünlük vasfı ise, muhalefetin olmadığının bilinmesine bağlıdır. Buna göre eğer biz, muhalefetin olup olmadığından kuşku duyuyorsak, bütünlük hakkında da kuşkumuz var demektir. Dolayısıyla bu şekilde gerçekleşen icmâ'a da kuşkuyla bakarız.

Deriz ki:

Hayır! Aksine, bütünlük vasfı tâbiûn için hasıl olmuştur. Bu vasıf ancak muhalefetin varlığını bilmekle ortadan kalkar. Böyle bir muhalefet bilinmiyorsa, bütünlük vasfı varlığını devam ettirir. Onların bu zikrettikleri, 'Hüccet öyle bir nassdadır ki, Hz. Peygamber bu nassın neshinden önce ölmüştür. Eğer Hz. Peygamberin bunun neshinden önce öldüğü bilinemiyorsa biz hüccetten kuşku duyarız' diyen kişinin sözüne benzer. Hüccet, üzerinden asır geçmiş icmâ'dadır. Biz içlerinden birinin caydığından kuşku duyarsak, hüccetin kendisinden de kuşku duymuş oluruz. Sahabeden ilk ölen kişinin sözü hakkında da aynı şeyler geçerlidir. Dolayısıyla biz, geri kalanların bütünlüğünün kuşkulu olarak kaldığı kanaatinde değiliz. Birinci rükün hakkında söyleceklerimiz böylece tamamlanmış olmaktadır.

2. İcmâ' (nefsu'l-icmâ')

Biz icmâ' kavramıyla, -üzerinden asır geçsin geçmesin, fetva sarih sözlü bir

açıklama (nutk) olduğu sürece gerek ictihad gerekse nass kaynaklı olsun- bir meselede ümmetin fetvalarının aynı anda ittifakını kastediyoruz. Bu bölümde, susmanın (sükut) konuşma gibi olmadığı, icmâ'a katılanların ölmesinin (asrın ınkırâzı) şart olmadığı ve icmâ'ın ictihad kaynaklı olabileceği olmak üzere üç konudan bahsedilecektir.

Mesele: [Sükutî icmâ]

Sahabeden biri bir fetva verip diğerleri sükut etseler icmâ' gerçekleşmiş olmaz. Susana söz isnad edilemez. Kimi alimler derler ki: fetva veren sahabinin fetvası yaygınlık kazandığı halde, diğerleri susarsa, bunların susmaları sözlü açıklama sayılır ve bununla icmâ' tamamlanmış olur. Kimi alimler de, bu sükutun üzerinden asrın ınkırâz etmesini (sükut edenlerin ölmesini) şart koşmuşlardır. Kimileri, bunun icmâ' olmayıp, hüccet olduğunu, kimileri de bunun ne hüccet ne de icmâ' olduğunu, sadece onların bu meselede ictihad etmeyi caiz gördüklerinin delili olabileceğini ileri sürmüşlerdir.

Bizce tercihe şayan olan görüş ise bunun, ne icmâ', ne hüccet, ne de onların bu meselede ictihad etmeyi caiz gördükleri hususunda bir delil olduğudur; ancak eğer karine-i haller, onların bu görüşe katıldıklarını belli etmeksizin sustuklarına ve susma durumunda bununla amel etmenin cevazına delalet ediyorsa o başka.

Tercih ettiğimiz görüşün delili şudur: Bir sahabinin fetvası, ancak, onun ihtimale ve tereddüde yer bırakmayan sarih sözü ile bilinir. Sükut ise tereddüt uyandırır. Susanlar, açıklanan görüşü paylaşmadıkları halde, belki de şu yedi sebepten dolayı susmuşlardır: [I, 192]

1) İçerisinde, kendi görüşünü açıklamasına engel teşkil eden bizim bilemediğimiz bir mani vardır. Belki de susmasına rağmen, üzerinde o görüşe katılmadığına ilişkin belirtiler görünmüş olabilir.

2) Susmuştur; çünkü her ne kadar kendisi aynı fikirde olmasa, hatta o görüşün yanlışlığı inancında olsa bile, açıklanan görüş, ictihadı ona ulaşan kişi için caiz bir görüştür.

3) Kendisi her müctehidin musîb olduğu kanaatindedir ve ictihadi konularda başkalarına karşı çıkmayı kesinlikle uygun görmüyordur. Bu görüşe cevap vermeyi ise farz-ı kifaye saymış, ictihadında isabet etmiş biri buna cevap verdiğinde, her ne kadar kendi ictihadı öyle olmasa da, susmuştur.

4) Kabul etmediği halde susmuştur, fakat karşı çıkmak için fırsat kollamaktadır. Kısa bir süre sonra ortadan kalkması umulan her hangi bir engel sebebiyle hemen inkara yeltenmeyi maslahata uygun bulmamış, ne var ki bu engelin ortadan kalkmasından önce ölmüş yahut da başka bir meşguliyet yüzünden karşı çıkmaya fırsat bulamamıştır.

5) Inkar etse bile kendisine itibar edilmeyeceğini ve hal böyleyken inkar etmenin kendisine bir zül getireceğini biliyordur. Nitekim İbn Abbas, Ömer hayattayken avl'in inkarı konusunda susmasıyla ilgili olarak 'Ömer, heybetli bir adamdı.; onun heybetinden çekindim' demiştir.

6) Söz konusu mesele hakkında henüz bir kanaati olmadığı için susmuş, inceleme müddeti içerisinde iken ölmüştür.

7) Başkasının ona karşı çıktığı ve artık kendisinin karşı çıkmasına gerek kalmadığı zannıyla susmuştur. Belki de bu zannında yanılmış ve böylece de bir kuruntu yüzünden inkarı terketmiştir. Zira inkarın farz-ı kifaye olduğu görüşünde olup, başkasının bu görevi yerine getirdiğini zannetmiştir. Halbuki bu vehminde hata etmiştir.

Şayet o hususta bir hilaf olsaydı açığa çıkardı diyenlere karşı biz de deriz ki; şayet o hususta bir muvafakat olsaydı ortaya çıkardı. Muvafakatın ortaya çıkmasına mani olan bir halin varlığı tasavvur olunursa, aynı şey muhalefet için de söz konusudur.

Bu suretle, sükut durumunda asrın ınkırâzını şart gören Cübbâî'nin görüşü batıl olmaktadır. Zira yukarıda zikredilen engellerden bazıları asrın sonuna kadar devam edebilecek mahiyettedir.

Bunun icmâ' değil de hüccet olduğu şeklindeki görüşe gelince; bu görüş delilsiz iddiadan ibarettir. Çünkü bu, ümmetin bir kısmının sözüdür. Halbuki hatadan korunmuşluk (ismet) yalnızca ümmetin tamamı için sabit olmuştur.

Denirse ki:

Kesin olarak biliyoruz ki, tabiîler, kendilerine bir meselenin müşkil gelmesi durumunda, o konuya ilişkin olarak birinin yaygınlık kazanıp diğerlerinin sustuğu bir sahabi sözü nakledildiğinde, bu görüşün dışına çıkmayı caiz görmemişlerdir. Bu tavır, zikredilen biçimde gelen sahabi sözünün hüccet olduğu üzerinde tâbiûnun icmâ'ı demektir.

Deriz ki:

Tâbiûnun bu tavrının icmâ' sayılmasını kabul etmiyoruz. Aksine alimlerin bu meseledeki ihtilafı hala sürmektedir. İşin özüne inen (muhassıl) alimler bilirler ki, sükut, tereddüte ve ihtimale müsaittir ve ümmetin bir kısmının değil, tümünün sözü hüccettir.

Mesele: [İcmâ'ın gerçekleşme anı]

Ümmetin sözü, bir an dahi olsa, bir noktada toplanmış ise icmâ' gerçekleşmiş olur ve onların hatadan masumluğu sabit olur. Kimi alimler, -bir anlık ittifakı icmâ'ın gerçekleşmesi için yeterli görmeyerek- asrın ınkırâzını ve icmâ'a katılan herkesin ölmesini gerekli görmüşlerdir. Bu sakat bir anlayıştır. Çünkü hüccet

ümmetin ittifakındadır, ölmesinde değil. Bu ittifak da ölmelerinden önce meydana gelmiştir ve pekiştirme bakımından ölümün ona ekleyeceği bir şey yoktur. İcmâ'ın hücceti ayet ve haber olup, bunlar da asra itibar edilmesini vacip kılmamıştır.

Denirse ki:

İcmâ'a katılanlar hayatta oldukları sürece, fikirlerinden caymaları ihtimal dahilindedir, ve fetvaları kesinleşmiş değildir.

Deriz ki:

Söz onların caymaları hususundadır. Biz onların hepsinin birden caymalarını mümkün görmüyoruz. Çünkü böylesi bir durumda iki icmâ'dan biri hata olur ki, bu imkansızdır. İçlerinden birinin cayması ise helal değildir. Çünkü bu kişi cayma durumunda, hatadan korunmuş olması vacip olan ümmetin icmâ'ına muhalefet etmiş olur. Evet, içlerinden birinin cayması ve sebeple de asi ve fasık olması mümkündür. Masiyet ümmetin bir kısmı için mümkün olsa bile ümmetin tamamı için mümkün değildir. [I, 193]

Denirse ki:

İcmâ' ancak asrın ınkırazı ile tamam olduğuna göre, icmâ' henüz tamam olmamışken, cayan kişi nasıl icmâ'a muhalefet etmiş sayılabilir!

Deriz ki:

Eğer siz bunun icmâ' olarak adlandırılmayacağını söylemek istiyorsanız, bu hem dile hem örfe karşı bir iftiradır. Yok eğer icmâ'ın hakikatinin henüz gerçekleşmediğini kastediyorsanız, bunun tanımı nedir? İcmâ', ümmetin fetvalarının ittifakından başka bir şey değildir ve bu ittifak hasıl olmuştur. Bundan sonrası ittifakın tamamlanması değil, ittifakın devamının sağlanmasıdır.

Öte yandan, böyle bir şey nasıl iddia edilebilir! Biz biliyoruz ki Enes b. Malik ve son kuşak sahabe zamanında yaşayan tabiîler, sahabe icmâ'ını hüccet gösteriyorlardı ve icmâ' ile ihticacın caizliği en son sahabinin ölümüne zamanlanmış değildi. Bu yüzden kimileri, hepsinin ölmesi değil, çoğunluğunun ölmesi yeterlidir demişlerdir ki bu da dayanaksız bir başka keyfi iddiadır.

Ve nihayet böyle bir anlayış, icmâ'ın imkansızlığı sonucuna götürür. Çünkü, sahabeden bir kişi hayatta kaldığı sürece, icmâ' henüz tamamlanmış sayılamayacağından bir tabiînin muhalefet etmesi caiz olacaktır. Aynı şekilde bir tabiî hayatta kaldığı sürece, daha sonrakilerden birinin muhalefet etmesi caiz olacaktır. Bu durum, aslı olmayan kısırdöngüden ibarettir.

Bunların Şüpheleri (Delilleri):

Birinci delil:

Derler ki; belki de icmâ'a katılanlardan biri, söylediğini vehim ve yanılgı olarak söylemiş ve akabinde bu yanlışın farkına varmış olabilir. Bu ihtimal var- [I, 194]

ken, yaptığı yanlıştan dönmesi hususunda bu kişi nasıl kısıtlama altına alınabilir ve bir anda gerçekleşen bir ittifak sebebiyle böyle bir hatanın bulunmadığından nasıl emin olunabilir!

Deriz ki:

Bu kişi sözünden dönmeden önce öldüğünde, bunun hata yapıp yapmadığından nasıl emin olacağız! Hatadan emniyeti gösteren husus, nassın, ümmetin korunmuşluğunun (ismet) vücubuna delalet etmesidir. Ancak, bu kişi, 'hata yaptığımı anladım' diyerek görüşünden dönecek olursa ona deriz ki, toplulukla birlikte olduğun zaman değil tek başına kaldığın zaman senin hata etmiş olabileceğin tevehhüm edilebilir. Ümmete muvafakat ederek söylediğin sözün ise hata ihtimali yoktur. Yine bu kişi, 'Ben görüşümü şu delilden hareketle söylemiştim. Şimde ise bunun aksinin kesin olarak doğru olduğu kanaatindeyim' derse, ona deriz ki, sen meselenin kendisinde değil, metodda hata etmişsin. Her ne kadar istidlal metodunda hatalı olsan bile, ümmete muvafakat etmiş olman, hükmün isbetli olduğunu gösterir.

İkinci delil:

İcmâ'a katılanlar, belki de, söylediklerini ictihad ve zanna dayanarak söylemişlerdir. İctihadı değiştiğinde bu ictihaddan dönme hususunda müctehide bir kısıtlama getirilemez. Müctehidin ictihadından dönmesi caiz ve mümkün olduğuna göre, henüz icmâ' tamamlanmamış demektir.

Deriz ki:

Tek başına kaldığı ictihadından dönme hususunda müctehide hiç bir kısıtlama getirilemez. Ancak müctehidin yaptığı ictihad ümmetin ictihadına uygun düşerse, bu ictihadda hata bulunması caiz değildir ve bu ictihadın isabetli (hak) olması gerekir. Hakdan vazgeçmeye ise müsaade edilemez.

Üçüncü delil:

Muhalefet eden kişi ölse, geri kalanların asrın bir kısmında ümmetin tamamını teşkil ettiği öne sürülerek muhalifin ölmesi sebebiyle mesele icmâ'a dönüşemez. Bunun içindir ki, muhalifin görüşü terkedilmiş olmaz. Eğer asır muteber tutulmuyorsa, muhalifin mezhebinin batıl sayılması gerekmez mi!

Deriz ki: Kimi alimler, bu durumda geri kalanların o vakitte ümmetin tamamını teşkil ettikleri düşüncesinden hareketle muhalifin mezhebinin batıl olduğunu ve terkedilmiş sayılacağını söylemişlerdir. Bize göre bu görüş sahih değildir. Sahih olan şudur: Onlar ölen kişinin fetva verdiği bu meseleye nisbetle ümmetin tamamı değildirler. Çünkü bunun fetvasının hükmü, ölüm sebebiyle ortadan kalkmış değildir ve asrın bunda bir etkisi yoktur. Nitekim bu husus, tâbiûnun [I, 195]

kendi dönemleri boyunca aksi üzerinde icmâ' ettikleri bir görüş ileri süren sahabi hakkında da söz konusudur. Biz, tâbiûnun bu meseleye nisbetle ümmetin tamamı kabul edilemeyeceğinden hareketle, bu tek sahabinin görüşünün batıl sayılamayacağını açıklamıştık.

Dördüncü delil:

Rivayet edildiğine göre, Ali, 'Benim görüşümle Ömer'in görüşü ümmü veledin satılamayacağı hususunda birleşmişti. Ne var ki ben şimdi ümmü veledin satılabileceği görüşündeyim' demiş, bunun üzerine Ubeyde es-Selmânî 'Senin cemaat ile birlikte söylediğin söz, tek başına söylediğin sözden bize daha sevimlidir' demiştir.

Deriz ki: İlgili meselede bütünüyle sahabenin icmâ' ettiği sahih olsaydı bile, Ali'nin bu tutumu, onun, asrın ınkırâzını şart koştuğuna delalet etmezdi. Ali bunu sarih olarak belirtmiş olsa bile, bu hususta Ali'nin taklid edilmesi gerekmez. Kaldı ki, bu hususta sadece kendisiyle Ömer'in görüşü birleşmiştir. Ubeyde'nin 'Senin cemaat ile birlikte söylediğin görüşün...' sözü ise, Ubeyde'nin cemaate muvafakat etmenin icmâ' olduğu kanaatinde olduğunu göstermez. Ubeyde bu sözüyle şöyle demek istemiştir: 'Senin ülfet, beraberlik, ittifak ve imama itaat zamanında söylediğin söz, fitne, ayrılık ve ümmetin bölünmesi zamanında söylediğin [I, 196] sözden daha sevimlidir'. Ali, o sıralarda Ebû Bekr ve Ömer'den beraet töhmeti altında bulunmaktaydı. Bizatihi sarih olmayan sözde hiç bir hüccet yoktur.

Mesele: [İctihad ve kıyas, icmâ' için dayanak olur mu?]

Bir ictihad ve kıyasa dayanarak icmâ'ın gerçekleşmesi caizdir ve bu icmâ' hüccet olur.

Kimi alimler, 'büyük bir topluluğun, zann kaynaklı bir meselede ittifak etmeleri tasavvur olunamaz; şayet bu tasavvur olunabilseydi hüccet olurdu' demişlerdir. İbn Cerîr et-Taberî[78] bu görüşü benimsemiştir.

Kimi alimler de bunun tasavvur olunabileceğini, fakat bunun hüccet olmadığını ileri sürmüşlerdir. Çünkü ictihad ile söylenen bir söz, başka bir ictihadı haram kılmaz, aksine ictihadın kapısını açar.

Bizce tercihe şayan olan görüş, bunun hem tasavvur edilebileceği ve hem de hüccet olduğudur. Onların 'Büyük bir topluluk zann kaynaklı bir hüküm üzerinde nasıl ittifak edebilir' sözüne karşı da deriz ki; bu ancak, ihtimalin eşit olduğu hususlarda hoş karşılanmayabilir. İhtimallerden birinin zanna daha galip gelmesi durumunda ise, herkes daha galip olan zanna meyleder. O halde, büyük bir topluluğun, nebîzin sarhoş edicilik bakımından şarap anlamında olduğu, dolayısıyla nebizin tahrim açısından da şarap anlamında olduğu üzerinde ittifak etmelerinde

78. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310). Önceleri Şafiî mezhebinde iken, bazı konularda Şafiî'ye muhalefet ettiği ve kendisinin mutlak müctehid olduğu söylenmiştir. Fıkıh, tefsir, hadis ve tarih alanlarında çok kıymetli eserleri vardır.

yadırganacak ne vardır! Kaldı ki, icmâ'ların büyük çoğunluğu her birinde ihtimal söz konusu olabilen genel ifadelere (umûmât), zâhirlere (zevâhir) ve hadisçilerce sahih kabul edilen ahad haberlere dayanmaktadır. Üstelik tevhid ve nübüvvetten her biri hakkında, pek çok tabiatlar için açık zann mukabilindeki ihtimalden daha fazla cazip şüpheler bulunduğu halde, büyük bir çoğunluk, tevhid ve nübüvvet üzerinde icmâ' etmişlerdir. Kesin ve zannî hiç bir delili olmayan bazı batıl mezhepler, nübüvvetin iptali üzerinde icmâ' etmişken, zahir bir delil ve galip bir zann üzerine ittifak etmek nasıl mümkün olmaz! Nitekim, kıyas yoluyla olmaksızın, ictihad kaynaklı ittifakın cevazı buna delalet etmektedir. Mesela, cezâu's-sayd[79], [I, 197] vücut bütünlüğüne yönelik cinayette ödenecek diyetin miktarı, nafaka takdiri ve imamların ve kadıların adaleti üzerinde ittifak böyledir. Bu hususlar, her ne kadar kıyas değilse de, hepsi zanna dayanmaktadır.

İctihad ve kıyas kaynaklı icmâ'a karşı çıkanların şüpheleri:

Birinci şüphe:

Tabiatlarının ve zeka düzeylerinin farklılığına rağmen ümmet, zannî bir husus üzerinde nasıl ittifak edebilir!

Deriz ki:

Bu gibi ittifak ancak, bir zamanda ve muayyen bir anda imkansız olabilir. Çünkü bunlar düşünme ve inceleme mühletinde değişiklik gösterirler. Fakat aralıksız devam eden tüm zamanlarda ise, zeki kişilerin, delaleti hemen kavramaları, bunu zeki olmayanlara anlatmaları ve onların da bunu kabul edip bu hususta zeki kişileri desteklemeleri uzak bir şey değildir. Hele hele bu görüş sahipleri, sıhhatine dair onca açık delil varken kıyasın nefyi ve iptali hususunda icmâ' bulunmasını mümkün gördükleri halde, zannî hususlarda icmâ' nasıl imkansız olabilir!

İkinci şüphe:

Bizatihi kıyasın kendisi ihtilaflı olduğu halde ümmet bir kıyasa dayanarak nasıl icmâ' edebilir!

Deriz ki:

Kıyasa dayalı icmâ', ancak sahabe için varsayılabilir. Sahabe, icmâ'ın senedinin kıyas olabileceğinde ittifak etmiş olup, tartışma bunlardan sonra çıkmıştır. Bu problemin, tartışmanın ortaya çıkmasından sonra gündeme geldiği varsayılsa bile, kıyasa dayalı icmâ' olabileceğini kabul edenler kıyasa, karşı çıkanlar ise kıyas olmadığını zannettikleri, fakat gerçekte tam anlamıyla kıyas olan bir ictihada tutunmaktadırlar. Nitekim, bazen umum olmayan bir şey umum, emir olmayan

79. Cezau's-sayd (av cezası); Maide, 5/96'da 'Ey iman eden ler! İhramlı iken av (hayvanı) öldürmeyin. İçinizden kim bile bile öldürürse, cezası; öldürdüğünün dengi ehlî bir hayvanı kurban etmektir...' ayetinde söz konusu edilen ceza.

bir şey emir ve kıyas olmayan bir şey kıyas sanılabilir. Bunun aksi de böyledir.

[I, 198] Üçüncü şüphe:

İctihadda hata caizdir. Ümmet kendisinde hata imkanı bulunan bir şey üzerinde nasıl icmâ' edebilir! Hatta ümmet, müctehide muhalefetin caizliği hususunda icmâ' bulunduğunu söylemiştir. Şayet kıyas kaynaklı icmâ' gerçekleşmiş olsaydı icmâ' ile caiz olan muhalefet haram olacak ve iki icmâ' tenakuz etmiş olacaktı.

Deriz ki:

Hata ancak, tek tek kişilerin öne sürdükleri bir ictihadda söz konusu olabilir. Masum ümmetin ictihadında ise, tıpkı Hz. Peygamberin ictihadında ve kıyasında olduğu gibi, hata ihtimali yoktur. Peygamberin masumluğu sabit olduğu için O'na muhalefet etmek caiz değildir. Ümmetin masumluğu da aynen böyledir ve aralarında hiç bir fark yoktur.

C. İCMA'IN HÜKMÜ

İcmâ'ın hükmü; ittiba etmenin vacipliği, muhalefet etmenin haramlığı ve ümmeti, hakkı zayi etmeye nisbet edecek herşeyin imkansızlığıdır. Burada icmâ'ın delinmesi (icmâ'a muhalefet edilmesi) konusu ile icmâ'a muhalefet sayılan ve sayılmayan şeyler ele alınacaktır.

Mesele: Ümmetin iki görüş üzere ittifak etikleri bir meselede üçüncü bir görüş ileri sürülebilir mi?

[I, 199] Satın alınan ve müşterinin cinsel ilişkiden sonra bir kusur (ayb) bulduğu cariyenin iade edilip edilmeyeceği meselesinde olduğu gibi, ümmetin bir meselede iki görüş üzerinde toplanması durumunda, kimi alimler bu cariyenin istifade bedeli (ukr)[80] ile birlikte iade edileceğini, kimileri de iadenin mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir. Şayet ümmet bu iki görüş üzerinde ittifak ederse, söz konusu meselede cariyenin meccanen iade edileceğini ileri sürmek cumhura göre, icmâ'ı delmek olur. Bazı zahir ehline göre ise bu, icmâ'ı delmek anlamına gelmez. Şâfiî'nin, meccanen iade görüşünde olmasının sebebi ise, sahabenin tamamının bu meseleye dalmayıp, sadece bir kısmından bu hususta görüş nakledilmiş olmasıdır. Şayet tüm sahabiler bu meseleyi ele alıp, tamamının kanaatleri iki görüş üzerinde istikrar bulmuş olsaydı bu meselede üçüncü bir görüş ileri sürmek caiz olmazdı. Bunun delili ise, böyle bir anlayışın ümmeti hakkı zayi etmeye nisbet etmeyi gerektirmesidir. Zira bu üçüncü görüşün de bir delili bulunmalıdır. Bunla-

80. Ukr; şüphe taşıyan cinsel ilişki sebebiyle, kadına ödenmesi gereken istifade bedeli, mehir anlamındadır.

rın bir delili varsa ümmetin bu delili gözden kaçırmış olmaya ve zayi etmiş olmaya nisbet edilmesi gerekir. Ümmete böyle bir şeyin nisbet edilmesi imkansızdır.

Karşıt Görüş Sahiplerinin Şüpheleri

Ümmetin iki görüş üzerinde ittifak ettiği bir meselede üçüncü bir görüşün ileri sürülmesini icmâ'a muhalefet saymayanların şüpheleri şöyle sıralanabilir:

Birinci şüphe:

Sahabe, müctehidlerin yaptıkları gibi, bu meseleyle meşgul olmuş ve üçüncü bir görüşün haramlığını tasrih etmemişlerdir.

Deriz ki:

Nasıl ki sahabiler ictihad kaynaklı bir görüş üzerinde ittifak ettiklerinde, onlara muhalefet caiz olmuyorsa, iki görüş üzerinde ittifak etmeleri durumu da aynen böyle olup onlara muhalefet caiz değildir. Çünkü sahabe ictihad kaynaklı bir görüş üzerinde ittifak ettikten sonra onlara muhalefet etmek, onların gerçeği (hakk) zayi ettikleri ve bu gerçeğin delilini gözden kaçırdıkları anlamına gelir. Onların iki görüş üzerinde toplanmalarından sonra muhalefet etmek de böyledir.

İkinci şüphe:

Sahabe, şayet bir delil veya bir illet ile istidlal etmiş ise, aynı şekilde başka bir illet ile istidlal de caizdir. Çünkü onlar ne bu başka illetin ne de üçüncü bir görüşün butlanını tasrih etmiştir.

Deriz ki:

Sizin bu mantığınıza göre, bir ictihaddan hareketle ittifak ettiklerinde de sahabeye muhalefet caiz olur. Zira sahabenin ittifak ettiği bu hususta da başka bir illetle talil yapmak caiz olur. Bu yaklaşıma verilecek cevap şudur; bütün delillere [I, 200] muttali olmak dinlerinin sahabeye farz kıldığı bir şey değildir. Aksine, bir tek delilden hareketle hakkı bilmiş olmaları yeterlidir. Başka bir illet ihdas ve istinbat edilmesinden onların hakkı zayi ettikleri sonucu çıkarılamaz. Yine ittifak etmeleri durumunda onlara hüküm hususunda muhalefet etmek de, onların hakkı zayi ettiklerini göstermez. İşte iki görüş üzere ihtilaf etmeleri durumu da böyledir.

Üçüncü şüphe:

Sahabeden biri, aralarında hiç bir fark gözetmeksizin 'lems (temas)' ve 'mess (dokunma)'nın abdesti bozduğu, bir diğeri de bozmadığı görüşüne sahip olsa, bir tabiî de bunlardan birinin abdesti bozacağını diğerinin bozmayacağını söylese, her ne kadar tabiînin bu görüşü üçüncü bir görüş olsa bile caizdir.

Deriz ki:

Evet doğrudur. Çünkü tabiînin her mesele hakkındaki hükmü bir gurubun görüşüne muvafıktır. İki mesele hakkında bir tek hüküm yoktur ve iki meselenin

hüküm bakımından eşitlenmesi kasdedilmemiştir. Şayet sahabe, eşitlemeyi amaçlamış olsa ve ikisi arasında hiç bir fark olmadığını söyleyip, bunun üzerinde ittifak etmiş olsaydı, bu durumda iki mesele arasında fark gözetmek caiz olmazdı. Aynı şekilde, iki mesele arasında fark gözetip bu fark üzerinde kasden ittifak etmiş olsalardı, bu defa da iki meseleyi aynı hükme tabi tutmak (cem') imkansız olurdu. Ancak sahabiler, eğer ikisini cem' etmemişlerse ve ikisi arasında fark gözetmemişlerse bir hüküm iki meseleye uygun düşmez. Hatta açıkça diyebiliriz ki; insan bir meselede masiyet ve hataya düşebilir. Ümmet de masiyet ve hata üzerinde toplanmış olabilir. Bütün bunlar imkansız değildir. Ancak, imkansız olan, Hz. Peygamber'in, "**Ümmetimden bir gurup hak üzerinde devamlı bulunacaktır**" sözü varken, hiç bir gurubun gerçeği dile getirmeyerek onun zayi edilmesi sonucunu doğuran hatadır. Bunun içindir ki biz ümmetin iki meselede iki guruba ayrılabileceğini, bunlardan birinin hata edip diğerinin hak üzerinde kalabileceğini; hak üzerinde kalan gurubun bir başka meselede hata edebileceğini, ilk meselede hata eden diğer gurubun ise bu meselede hak üzerinde olabileceğini söylüyoruz. Msl. ümmetin yarısı, kıyasın hüccet olmadığını, diğer yarısı ise hüccet olduğunu savunabilir. Bu durumda Hariciler, birinci gurubun görüşü açısından hatalı, ikinci gurubun görüşü açısından ise isabetli olmuş olurlar. Böylece hata her ne kadar ümmetin tamamına şamil olmakta ise de, bu, bir meselede değil, iki ayrı meseleededir ve iki mesele hakkındaki gerçek, iki meselenin her birinde ümmet arasında zayi olmamaktadır. [I, 201]

Dördüncü şüphe:

Mesrûk, 'haram meselesi'nde[81] üçüncü bir görüş ihdas etmiş ve kimse ona karşı çıkmamıştır.

Deriz ki:

Sahabenin hepsinin 'haram meselesi'nde iki görüş üzerinde istikrar bulduğu sabit olmamıştır. Aksine belki de bir kısım sahabiler henüz inceleme mühletinde idiler veya bu meseleye hiç dalmamış idiler; yahutta Mesrûk meselenin vukua geldiği sırada belki de ictihad ehliyetine sahip olup, bu vakitte, sahabeye muvafakat ettiğine dair bir şey söylememiş ve onlara muhalefet etmiştir. Diğer taraftan bu görüş Mesrûk'tan ahad haberlerle gelmektedir; bizim söylediklerimiz bu ahad haberlerle savuşturulamaz. [I, 202]

Mesele: Aykırı görüş ileri süren kişinin ölmesiyle, geri kalanların ittifakı icmâ'a dönüşür mü?

Ümmet içerisinde muhalif kalan bir veya iki kişi bulunursa, bunlara rağmen icmâ' kurulmuş olmaz. Muhalefet eden bu kişi ölse, bu mesele yine icmâ'a dönüşemez. Kimi alimler muhalefet eden kişinin ölmesiyle söz konusu meselenin

81. Haram meselesi; kocanın, karısına 'sen bana haramsın' demesinin sonucu ve hükmünün ne olacağı konusu, sahabe döneminde tartışma konusu olmuş; kimileri bunun talak, kimileri de zıhar hükmünde olacağını söylemişlerdir.

icmâ'a dönüşeceğini ileri sürmüşlerdir.

Bizim delilimiz şudur: Haram kılınmış olan, ümmetin tamamına muhalefet etmektir. Ölen kişinin asrından sonra bunun mezhebini kabul eden kişinin ümmetin tamamına muhalefet ettiği söylenemez. Çünkü ölen kişi ümmetten biri olup, görüşü ölümüyle ortadan kalkmaz. Bunun içindir ki 'fulan kişi, Şâfiî'ye muvafakat etti veya muhalefet etti' denilebilmektedir ve bu, Şâfiî'nin ölümünden sonradır. Ölen kişinin mezhebi, ölümü sebebiyle terkedilmiş olmaz. Şayet terkedilmiş olsaydı, bütün hepsinin görüşü, ölümlerinden sonra adeta hiç olmamış gibi kabul edilir ve sonra gelenlerin onlara muhalefet etmesi caiz olurdu.

Denirse ki:

Şayet bu kişi inceleme mühletinde iken ölmüşse, ki bu durumda henüz bir karar vermiş değildir, bu konuda dersiniz?

Deriz ki:

Biz bu durumda ancak iki belirgin taraf hakkında kesin kanaate sahip olabiliriz. Birincisi; bu kişi meseleye dalmadan ve mesele kendisine arzedilmeden evvel ölmüştür. Bu durumda geri kalanlar ümmetin tamamını teşkil ederler. (İkincisi:) Eğer bu kişi meseleye dalmış ve fetva vermiş ise, geri kalanlar ümmetin tamamı değil, ancak bir kısmı olurlar. (Bu iki belirgin durumun dışında olmak üzere) Eğer bu kişi inceleme mühletinde iken ölmüşse, bu durumda yukarıdaki her iki ihtimal de söz konusu olabilir. Nitekim bu kişi ümmetin geri kalanına muhalefet etmediği gibi muvafakat da etmemiştir. Aksine, kararsız kalan kişi, bir anlamda, kesin olana muhalif kalmış sayılır. Ne var ki bunun muvafakat etmesi de muhtemeldir. Kısaca bu mesele bize göre ihtimallidir. Allah en iyisini bilir. [I, 203]

Mesele: Tâbiûn, sahabenin iki görüşünden biri üzerinde icmâ' ettikten sonra diğer görüş alınabilir mi?

Tâbiûn, sahabenin iki görüşünden biri üzerinde ittifak ederse, sahabenin diğer görüşü terkedilmiş olmayacağı gibi, sahabenin bu görüşünü benimseyen kişi de, Kerhî'nin, Ebû Hanîfe ve Şâfiî ashabından bir gurubun ve Cübbâî ve oğlu (Ebû Hâşim) gibi bir çok Kaderî'nin aksine, icmâ'ı yırtmış olmaz. Çünkü sahabenin bu görüşünü benimseyen kişi ümmetin tamamına muhalif değildir. Bu görüş üzerinde ölenler ümmettendir. Tâbiûn da bu meselede ümmetin bir kısmıdır. Tabiîler bu meselede ümmetin tamamı olsalar bile, iki görüşten birini tercih ederek sahip oldukları görüş, diğer görüşü haram kılmaz. Tâbiûn diğer görüşün tahrimini açıkça belirtmişse, biz iki durum arasında kalırız;

a) Ya bunun vukuunun imkansız olduğunu söyleriz. Çünkü bu, iki icmâ'ın çelişmesi sonucuna götürür. Zira sahabe bu meselede görüş ayrılığını açıkça caiz görmüştür; bunlar ise sahabenin caiz gördüğü görüşün haramlığı üzerinde ittifak etmişlerdir. [I, 204]

b) Ya da bunun mümkün olduğunu, fakat tâbiûn, sahabenin dalmadığı her meselede, ümmetin tamamı olsa bile, onların bu meselede ümmetin tamamı değil bir kısmı olduğunu; ümmetin birkısmı için ise masiyetin mümkün olduğunu söyleriz. Ne var ki bu durum, Hz. Peygamberin **"Ümmetimden bir gurup devamlı hak üzerinde zahir olarak kalacaktır"** hadisine aykırıdır. Zira, tâbiûnun bütünüyle bir meselede hata ettiği kabul edilince, bu zamanda hak zayi olmuş olacaktır. Belki de bu ikinci görüşe meyledenler, bu hadisi ahad haberlerden saymışlardır.

Denirse ki:

Siz, bunun ittiba edilmesi gerekli bir icmâ' olduğunu söyleyenlere niçin karşı çıkıyorsunuz! Sahabenin iki görüş üzerinde ittifakı, kendilerinden sonra bu iki görüşten birinde gerçeği tayin edecek bir delil bulunmaması şartına bağlıdır.

Deriz ki:

Bu anlayış, bir tahakküm ve sahabe adına söz uydurmadır. Onlar böyle bir şart öne sürmemişlerdir. İcmâ' kesin bir hüccettir ve kesin hüccet olan bir şeyde şart mümkün değildir. Zira bu takdirde icmâ'da ihtimal söz konusu olur ve bu ihtimallilik icmâ'ı kesin olmaktan çıkarır. Şayet sizin bu dediğiniz caiz olursa, şöyle denmesi de caiz olur; onlar ictihad kaynaklı bir görüş üzerinde ittifak ettiklerinde, kendilerinden sonra bu görüşün aksinde gerçeği tayin eden bir delil bulunmaması şartıyla ittifak etmişlerdir. [I, 205] Halbuki, sahabe iki görüşten her birinin caizliği hususunda ittifak halinde kalmıştır, dolayısıyla onların bu icmâ'ını yırtmak caiz değildir.

Mesele: Ümmetin başlangıçta iki görüşe ayrılıp, sonra bunlardan birisi üzerinde icmâ' etmesi caiz midir?

Ümmet iki görüş üzerinde ihtilaf edip, daha sonra bunlardan biri üzerinde ittifak ederlerse, asrın ınkırâzını şart koşanlara göre, üzerinde ittifak edilen görüş kesin icmâ' olur ve işkalden kurtulunur. Bize göre ise, eğer asrın ınkırâzını şart koşmuyorsak, ilk icmâ' (yani iki görüş üzerindeki ittifak), velev ki bir anda olup bitsin, artık o konuda görüş ayrılığının caizliği hususunda tamamlanmıştır. Ümmet iki görüşün birinden vazgeçip diğeri üzerinde ittifak ederlerse, bu durumda sahabeden gelen iki görüşten biri üzerinde tâbiûnun ittifak etmesi hususunda belirttiğimiz gibi, bunların bu meselede ümmetin bir kısmını teşkil ettiğini söylememiz mümkün olmaz ve işkal büyümüş olur. Bu işkalden kurtuluş için beş yol vardır.

1) Birinci çıkış yolu şudur: Böyle bir durumun vuku bulması imkansızdır. Bu, tıpkı onların bir görüş üzerinde icmâ' edip, sonra hep birlikte bundan vazgeçip bunun aksi bir görüş üzerinde icmâ' etmeleri ya da tâbiûnun bu görüşün aksi [I, 206] üzerinde ittifak etmesi gibidir. Asrın ınkırâzını şart koşanlar, bu meseleyi kendi-

leri için bir dayanak ittihaz ederek, mesela, 'ümmet velisiz nikah meselesinde ihtilaf ettiklerinde, velisiz nikahın batıl olduğu kanaatinde olanların bu görüş üzerinde kalması caiz oluyor da, kendi görüşlerinin batıl olduğuna dair bir delil ortaya çıktığında diğer görüş sahiplerinin bu görüşe muvafakat etmeleri niçin caiz olmasın! Müctehid ictihadını değiştirdiğinde, muhalifine muvafakat etmesi nasıl kısıtlanabilir!' derler. Buna karşılık olarak deriz ki; bu, kelimenin tam anlamıyla işi yokuşa sürmektir. Bize göre bu imkansızdır. Çünkü, böyle bir durum, iki icmâ'ın çelişmesi sonucuna götürür. İlk icmâ', hilafın caizliğine ve her âmmînin bu farklı görüşlerden dilediği birini taklid etmesi gerektiğine delalet etmektedir. Bunun caizliği üzerinde ise ancak kesin ya da kesine yakın bir delilden hareketle ittifak edilebilir. Hal böyleyken, iki görüş üzere kalmanın caizliğinin kaldırılması nasıl tasavvur olunabilir! İki icmâ' arasında böyle bir çelişki vukuunun imkansız sayılması, asrın ınkırâzını şart koşmak suretiyle yapılan tahakküme nisbetle daha tutarlıdır. Üstelik yine problem, ilk asrın iki görüşe ayrılınmış olarak geçmesinden sonra tâbiûnun bunlardan biri üzerinde yapacakları ittifak için de söz konusu olmaktadır. Diğer taraftan, kat'iyyât konularında bu iki görüşten birine dönmenin caizliğinde hiç bir görüş ayrılığı yoktur. Nitekim sahabe, zekat vermeyenlere karşı savaş açılması hususunda önce ihtilaf etmiş, sonra savaş açılması gerektiği görüşüne dönmüşlerdir. Yine devlet başkanlarının Kureyş soyundan olması meselesindeki durum da böyledir. Çünkü her gurup muhalifini günaha düşmekle suçluyor (te'sîm) ve görüşünü caiz görmüyordu. Halbuki ictihadî konular (müctehedât) böyle değildir. Bu tür konulardaki görüş ayrılığı, hem görüş ayrılığının caizliği ve hem de ictihadla ulaşılan iki farklı görüşten birinin alınmasının caizliği ile birlikte bulunmaktadır. [I, 207]

2) İkinci çıkış yolu; asrın ınkırâzını şart koşmaktır ki, bu da problemlidir. Çünkü bunu şart koşmak delilsiz keyfî hüküm vermektir.

3) Üçüncü çıkış yolu; icmâ'ın kıyas ve ictihada değil kesin bir delile istinad etmesini şart koşmaktır. Bunu şart koşanlar, onların ihtilaflarının, bu farklı görüşlerden her birinin caizliği üzerinde icmâ' edildiği anlamına gelmediğini, aksine bunun da ictihada dayalı bulunduğunu söylerler. Onlar, bu farklı görüşlerden birine dönerlerse, yapılacak şey gerçeği iki görüşten birinde kesin bir delil ile tayin etmek için onların ittifak ettikleri görüşü incelemektir. Bu da problemlidir. Şöyle ki; bir kere, şayet bu kapı açılacak olursa, icmâ' diye bir delile tutunmak artık mümkün olmayacaktır. Zira hiç bir icmâ' yoktur ki, ictihad kaynaklı olduğu tasavvur olunamasın. Eğer icmâ', her hangi bir ayırıcı özellik olmadan, 'hüccet olan icmâ'' ve 'hüccet olmayan icmâ'' şeklinde iki kısma ayrılacak olursa,, artık icmâ'a tutunulamaz ve icmâ' hüccet olmaktan çıkar. Eğer onların müstenedi olan kesin bir delile vakıf olursak, bu kesin delil sebebiyle hüküm, bağımsız olmuş ve icmâ'a değil, bu delile istinad etmiş olur. Diğer taraftan Hz. Peygamberin **"Ümmetim hata üzerinde toplanmaz"** sözü, bir icmâ' ile diğer bir icmâ' arasında [I, 208]

ayırım yapmamaktadır. Görülüyor ki, bu problemden sadece, ictihad kaynaklı icmâ'ın tasavvurunu inkar edenler kurtulabilmektedir. Ne var ki bu durumda bu görüşte olanların sözlerinin sonu, ilk söyledikleri 'onların, hilafın caizliği konusundaki ittifaklarının dayanağı ictihaddır' şeklindeki sözleriyle çelişmektedir.

4) Dördüncü çıkış yolu; 'son ittifak'ın dikkate alınacağını söylemektir. Başlangıçtaki duruma gelince; hilafın caizliği, bu iki görüşten birinde gerçeğin tayini üzerinde icmâ' gerçekleşmemesi şartına bağlanmıştır. Bu çıkış yolu da problemlidir. Çünkü bu yaklaşım, icmâ'a bir şart ilave etmektedir ki, kesin hüccetler, olması ve olmaması mümkün olan şartı kabul etmezler. Şayet bu anlayış caiz olursa, [I, 209] ikinci icmâ'ın da hüccet olmadığını, aksine ikinci icmâ'ın hüccet olabilmesinin, bir ihtilaftan sonra ittifak olmaması şartına bağlı olduğunu söylemek de caiz olur. Üstelik bu, icmâ'dan muhtemel şartı kaldırdığı için daha evladır.

5) Beşinci çıkış yolu da; son icmâ'ın hüccet olmaması ve terkedilmiş sözü almayı haram kılmamasıdır. Çünkü icmâ', ancak, kendisinden önce bir ihtilafın meydana gelmemiş olması şartıyla hüccettir. Eğer daha önce bir görüş ayrılığı meydana gelmişse bundan sonra gerçekleşecek olan icmâ' hüccet olmaz. Bu yaklaşım da problemlidir. Çünkü Hz. Peygamberin "**Ümmetim hata üzerinde toplanmaz**" sözü, şart kapısını kesin olarak kapamakta ve her nasıl olursa olsun her türlü icmâ'ın hüccet olmasını gerektirmektedir. Böylece, iki icmâ'dan her biri hüccet olmakta ve çelişki doğmaktadır.

Öyle sanıyorum ki, bu çıkış yollarından en uygunu birinci çıkış yoludur. Buna göre, yukarıda varsayılan problem, çelişkiye götürdüğü için tasavvur olunamaz. Bu problemin gerçekleşmesinin mümkün olması demek, hem tıpkı icmâ' ehlinin daha önce yaptığı icmâ'dan hep birden dönmesinin ve hem de tâbiûnun, [I, 210] sahabe icmâ'ına aykırı bir görüş üzerinde ittifak etmesinin imkan dahilinde olması demektir. Bunların meydana gelmesi Sem' delili sebebiyle imkansız olduğuna göre, söz konusu problemin meydana gelmesi de aynı şekilde imkansızdır.

Denirse ki:

Kendi zamanlarında ümmeti teşkil eden sahabe, ibn Abbas dışında, 'avl'i, yine Ali dışında 'ümmü veledin satılamayacağı' görüşünü benimsese, daha sonra gördükleri bir delil sebebiyle İbn Abbas ve Ali fikir değiştirseler, bunların diğer çoğunluk sahabilerin görüşüne dönmesi haram olmaz. Ümmete açık olan bir delilin bunlara da açık olması imkansız değildir. Ne var ki siz birinci yolu tercih ettiğiniz zaman bunu imkansız kılmış oluyorsunuz.

Deriz ki:

Birinci yol için söz konusu edilebilecek tek problem budur. Bu problemin önünü tıkamak için de, işin iç yüzünün kendilerine aşikar olması halinde, İbn Abbas ve Ali'nin önceki görüşlerinden vazgeçip, diğer görüşe katılmalarının haram olmadığı söylenebilir. Şu var ki, biz İbn Abbas ve Ali'nin sonradan işin iç

yüzüne vakıf olmalarını veya önceki görüşlerinden dönmelerini, bunun bizatihi imkansız olması yüzünden değil, aksine, bunun sem'an imkansız olan bir sonuca götürmesi yüzünden imkansız sayıyoruz. Şey, bizatihi imkansız olabileceği gibi, kendi özünde olmayan bir başka sebeple de imkansız olabilir. Msl. tâbiûnun, kıyas ve haberi vahidi iptal konusunda ittifak etmeleri imkansızdır. Fakat, bu bizatihi imkansız değil, tüm sahabenin veya tüm tâbiûnun hataya nisbet edilmesi sonucunu doğuracağı için imkansızdır. Sahabenin hepsinin ve tâbiûnun hepsinin hata etmesi ise sem'an imkansızdır. Allah en iyisini bilir. [I, 211]

Mesele: İcmâ'ın gerçekleşmesinden sonra icmâ'a muhalif bir haberin ortaya çıkması

Birisi dese ki:

Sahabe bir hüküm üzerinde icmâ' edip daha sonra içlerinden biri bu icmâ'a aykırı bir hadisi hatırlayıp rivayet etse, sahabe de hadisin getirdiği hükme dönse, yaptıkları birinci icmâ' batıl olur; hadisi bir tarafa bırakıp yaptıkları icmâ' üzerinde kalmada diretseler, bu, özellikle hadisi kesin olarak hatırlayıp rivayet eden sahabi açısından, imkansızdır. Yalnızca hadisi hatırlayan sahabi icmâ'dan dönse icmâ'a muhalefet etmiş olur; icmâ'dan dönmese bu defa da habere muhalefet etmiş olur. Bu problemli durumdan kurtulmanın tek yolu vardır; o da asrın ınkırâzını muteber saymaktır.

Deriz ki:

Bu problemli durumdan kurtulmanın iki yolu vardır.

Birincisi; bu, imkansız bir şeyi varsaymaktır. Allah ya ümmeti haberin zıddı olan bir hüküm üzerinde icmâ' etmekten koruyacak ya da raviyi icmâ'ın tamamlanmasına kadar unutmaktan koruyacaktır. [I, 212]

İkincisi de şudur; biz icmâ' ehlinin takınacağı tavıra bakarız; eğer icmâ' ehli yaptıkları icmâ' üzerinde kalmada ısrar ederse, bu tavır, icmâ'ın hak olduğu, hadisin de, ya ravinin bunda yanılgıya düşerek peygamberden duymadığı halde peygamberden duyduğunu zannettiği ya da bu hadisin neshedildiği ve bu durumu ravinin bilmediği fakat, her ne kadar bize bu konuda bir bilgi ulaşmasa da, icmâ' ehlinin bu durumu bildiği açığa çıkmış olur. Böylesi bir durumda ravi icmâ'dan dönerse, kesin hüccet olan icmâ'a muhalefet etmiş olur. Yok eğer icmâ' ehli habere dönecek olursa bu takdirde de deriz ki; onların üzerinde icmâ' ettikleri husus o zamanda hak idi. Zira, tıpkı neshedilmiş hükmün, nesh bilgisinin ulaşmasından önce hak olması; ya da müctehidin ictihadının değişmesi veya her müctehidi isabet etmiş kabul edenler açısından, iki görüşten her birinin hak olması gibi, Allah onları kendilerine ulaşmamış bir haberle mükellef tutmamıştır.

Denirse ki:

Şayet bu caiz oluyorsa, 'Ümmet bir ictihada dayanarak icmâ' ettiğinde, sonra gelenlerin bu icmâ'a muhalefet etmesi; hatta, bu icmâ'dan dönmesi caiz olur' [I, 213]

denilmesi niçin caiz olmuyor! Ummetin ictihada dayanarak söyledikleri şey, bu ictihad devam ettiği sürece bakidir. İctihad değişince farz da değişir. Bunların hepsi de haktır; hele hele, önce ictihada dayanarak ihtilaf edip, sonra bir görüş üzerinde ittifak etmişlerse. (Yukarıdaki cevabımızdan hareketle) Sizin bunun da caiz olduğunu söylemeniz gerekmez miydi! Çünkü sahabe, avl'in, ve ümmüveledin satımı'nın inkarı görüşünde olanların, zannı galipleri bu yönde olduğu sürece, bu kanaate sahip olmalarını tecviz etmiştir. Zannı değiştiğinde farzı da değişir ve daha önce kendisine caiz olan şey, bu defa haram olur. Bu, icmâ'ı kaldırmak değil, aksine. zannı galip şartıyla her hangi bir görüşün benimsenmesini caiz görmek anlamına gelir. Zann değiştiğinde, artık önceki zannın gereğine göre davranmak caiz görülemez. Bu yaklaşım, bir önceki meselede altıncı çıkış yolu olabilir.

Deriz ki:

Sahabenin ictihada dayanarak icmâ' ettikleri bir konuya sonradan muhalefet edilmesi caiz değildir. Ancak bu caiz olmayış, yalnızca sahabenin bu icmâ'ının doğru (hak) olması yüzünden değil, fakat bunun ümmetin üzerinde toplandığı bir [I, 214] doğru olması yüzündendir. Ümmet, ümmetin üzerinde icmâ' ettiği bütün şeylere muhalefetin haram olduğunda icmâ' etmiştir. Bu doğru, tek tek kişilerin benimsediği doğru gibi değildir. Ümmetin ictihad kaynaklı olarak ihtilaf etmesi durumuna gelince; bu durumda onlar ikinci bir görüşün alınabileceğinde ittifak etmiş olurlar ve dolayısıyla da bu ikinci görüşe dönmek, üzerinde ittifak edilen bir şey olur. Bunun, 'ictihadın bekası' şartıyla kayıtlandırılması caiz değildir. Nasıl ki, ümmet ictihad yoluyla bir görüş üzerinde ittifak ettiğinde, bunda ictihadın değişmemesi şart koşulamıyorsa, tam tersine, hiç bir şart olmaksızın mutlak olarak buna muhalefet haram oluyorsa, bu da aynı şekildedir.

Denirse ki:

Bu haber sahabenin icmâ' ettiği konuya muhalif olarak tâbiûn döneminde ortaya çıksa ve bu haberi ehlu'l-hall ve'l-akd ehlinden olmadığı halde, ehlu'l-hall ve'l-akd'in icmâ'ında hazır bulunan birisi nakletse durum ne olur?

Deriz ki:

Tâbiûnun bu habere muvafakat etmesi haramdır ve haberi nakleden bu kişinin de kesin olan icmâ'a ittiba etmesi gerekir. Çünkü haber-i vahidde, nesih ve [I, 215] unutma ihtimali vardır; halbuki icmâ'da bu ihtimallerin hiçbirisi yoktur.

Mesele: İcmâ', bir kişinin haber vermesiyle sabit olur mu?

İcmâ', bazı fakihler karşı görüşte olsa da, tek kişinin haberi ile sabit olmaz. Buradaki incelik şudur: İcmâ', kendisiyle Kitab ve mütevatir sünnet üzerine (aleyhine) hükmedilebilen kesin bir delildir. Tek kişinin haberi ise kesin değildir. Kesin olmayan bir şeyle kesin olan bir şey nasıl sabit olur! Kur'an'ın haberi vahidle neshi meselesinde de zikrettiğimiz gibi, şayet böyle bir şey varid olsaydı

bununla taabbüd aklen imkansız olmazdı; ne var ki böyle bir şey varid olmamıştır.

Denirse ki:

Tek kişi tarafından nakledilen icmâ', eğer Kitab'a ve mütevatir sünnete aykırı düşmüyorsa, bununla amelin vacipliği sabit olamaz mı? Şöyle ki; her ne kadar nassın sıhhati yönünde bir kesinlik hasıl olmuyorsa da, ahad kanalla nakledilen haberle amel vacip olmaktadır. Ahad kanalla nakledilen icmâ'a da aynı açıdan yaklaşılamaz mı?

Deriz ki:

Ahad yolla nakledilen hadis ile amel, sahabeye ve onların bu husustaki icmâ'ına iktidaen sabit olmaktadır. Bu ise Hz. Peygamberden rivayet edilen şeyler hakkındadır. Ümmetten nakledilen ittifak ve icmâ'a gelince, bu konuda sahabeden her hangi bir nakil ve icmâ' sabit olmamıştır. Şayet ahad yolla nakledilen icmâ' ile amelin vacipliğini isbat edecek olursak, bu, kıyas yoluyla olmuş olur ki, bizce Şeriatin temellerini (usulu'ş-Şerîa) isbat hususunda kıyas sahih değildir. En açık olan görüş budur. Şu kadar ki biz, bu şekilde nakledilen icmâ'a özellikle amel açısından tutunanların mezhebinin batıl olduğuna kesin gözüyle bakmayız. Allahu a'lem. [I, 216

Mesele: (el-ahzu bi akalli mâ kîle)

Söylenmiş olanın en azına göre hükmetmek, icmâ'a tutunmak anlamında değildir. Bazı fakihler bunu icmâ' çerçevesinde düşünmüşlerdir.

Örnek:

Alimler, yahudinin diyeti hususunda ihtilaf etmişler; kimileri yahudinin diyetinin müslümanın diyeti gibi olduğunu; kimileri, müslüman diyetinin yarısı kadar olduğunu; kimileri de üçte biri kadar olduğunu ileri sürmüşlerdir. Şâfiî bu görüşler içerisinden en az miktarda olanı, yani 'üçte biri' almıştır. Bazıları Şâfiî'nin bu görüşü almasını, icmâ'a tutunma olarak yorumlamışlardır ki, bu doğru değildir. Çünkü, üzerinde icmâ' edilen husus, bu miktarın vacipliğidir ve zaten buna muhalefet eden kimse yoktur. İhtilaf edilen husus ise, bu miktarın artırılıp artırılamayacağıdır ve bu noktada icmâ' yoktur. Şayet üçtebirlik miktar üzerindeki icmâ', artırma yapılamayacağı konusunda bir icmâ' olsaydı, üçtebirden fazla bir miktar öngörenler icmâ'ı yırtmış olurlardı ve bunların görüşleri kesin olarak batıl olurdu. Fakat Şâfiî, delillerin müdreklerini araştırarak onların üzerinde icmâ' ettikleri şeyi vacip kılmış ve kendince ziyadeyi gerektiren bir sahih delil sabit olmadığı için de, aklın delalet ettiği beraet-i asliyyedeki ıstıshabu'l-hâl'e başvurmuştur. Bu ise icmâ' deliline tutunmak değil, ıstıshaba ve akıl deliline tutunmaktır. Istıshabu'l-hâl'in muhtevası aşağıda gelecek. Üçüncü asıl olan icmâ' hakkında söyleyeceklerimiz de bu kadardır. [I, 217

Dördüncü Asıl: AKIL DELİLİ VE ISTISHAB

Bilesin ki: Sem'î hükümler akıl ile idrak olunamaz; şu kadar ki akıl, peygam- [I, 218] berlerin gönderilmesinden ve mucizelerle desteklenmesinden önce zimmetin borçlardan (vâcibât) arınık (beri) olduğuna; davranışlarımızda her hangi bir zorlama ve kısıtlama bulunmadığına delalet eder. Sem'in varid olmasından önce hükümlerin bulunmadığı hususu akıl delili ile bilinmekte olup, biz bu durumun Sem' varid oluncaya kadar devam ettiğini (ıstıshâb) kabul ederiz. Bir peygamber gelip, beş vakit namazı farz kıldığında altıncı vakit namaz vacip kılınmamış olarak kalır. Altıncı vakit namazın vacip olmayışı, peygamberin böyle bir namazın bulunmadığını açıkça belirtmesi sebebiyle değil, fakat bunun vacipliğinin mevcut olmayışı sebebiyledir. Zira bu namazın vacip olduğunu isbat edecek bir şey olmadığından, bu namaz 'aslî nefy' üzere kalmış olur. Çünkü peygamberin ifadesi sadece beş vakit namazın vacip olduğu doğrultusunda olup, altıncı namaz hakkındaki nefy, sanki Sem' hiç varid olmamış gibi, devam eder. Aynı şekilde peygamberin Ramazan orucunu vacip kılması durumunda Şevval orucu aslî nefy üzere kalmaya devam eder. Yine peygamber, her hangi bir vakitte bir ibadetin yapılmasını vacip kıldığında, bu vaktin geçmesinden sonra zimmet aslî beraet (beraet-i asliyye) üzerinde kalmaya devam eder. Bir ibadet, güç yetirenler için vacip kılındığında, güç yetiremeyenler önceki halleri üzere, yani kendilerine bu [I, 219] ibadet vacip kılınmamış olarak kalırlar.

Hal böyle olunca hükümler; ya bu hükümlerin isbatı açısından ya da nefyi açısından incelenecektir. İsbatı açısından incelendiğinde; akıl, hükümleri isbatta yetersiz kalacaktır. Nefy açısından incelendiğinde ise; -sem'î delil aslî nefiyden nakledici bir anlamla varid oluncaya değin- akıl, her hangi bir hüküm bulunmadığına (nefy) delalet etmektedir. Buna göre akıl, isbat ve nefy yönlerinden sadece birisi hakkında delil olabilmektedir ki, bu, nefy tarafıdır.

Denirse ki:

Eğer akıl, Sem'in varid olmaması şartıyla delil oluyorsa, peygamberlerin gönderilmesinden ve Şer'in vaz'edilmesinden sonra artık Sem'in olmadığı bilinemez; dolayısıyla da hükmün olmadığı bilinemez. Sizin bu husustaki nihai dayanağınız Sem'in varid olduğunu bilmemektir ki, bilmemek hüccet değildir.

Deriz ki:

Sem'î delilin yokluğu bazen bilinir bazen de zannedilir. Şöyle ki; biz, Şevval orucunun ve altıncı bir namazın vacipliği konusunda delil olmadığını biliyoruz.

Zira bu konularda bir delil olmuş olsaydı bu delil nakledilir, yaygınlık kazanır ve ümmetin tüm fertlerine kapalı kalmazdı. Görüldüğü gibi bu, delilin yokluğunu bilmektir, yoksa ki, delili bilmenin yokluğu değildir. Delili bilmenin yokluğu (Delili bilmemek) hüccet değil, fakat delilin yokluğunu bilmek hüccettir. [I, 220]

Delil bulunmadığı zannına gelince; müctehid, vitir, kuşluk (duha) vb. namazların vacipliği hususundaki delillerin müdreklerini araştırarak, bu delilleri zayıf gördüğünde ve araştırma konusundaki titizliğine ve onca çabasına rağmen kendisi için bir delil ortaya çıkmadığında, konuya ilişkin delil olmadığına dair kendisinde bir zannı galip oluşur. Bu zannı galip de amel noktasında bilgi (bilme) mesabesindedir. Çünkü bu zann, araştırma ve ictihada dayanmakta olup, müctehidin yerine getirmek durumunda olduğu nihai görev de budur.

Denirse ki:

Peki, hakkında bir delil olmaksızın bir şeyin vacip olması ya da bu şey hakkında bize ulaşmayan bir delilin bulunması niçin imkansız görülüyor?

Deriz ki: Hakkında delil olmayan bir şeyi vacip kılmak imkansızdır. Çünkü bu, güç yetirilemeyen şeyle mükellef tutmak demektir. Bunun içindir ki biz, Sem'in varid olmasından önce hüküm bulunmadığını söylüyoruz. Diğer taraftan, eğer konu hakkında bir delil var da bize ulaşmadıysa, o delil bizim hakkımızda delil değildir. Çünkü, bizim mükellefiyetimiz bize ulaşan delillerle sınırlıdır.

Denirse ki:

'Bize ulaşmayan delil bizim hakkımızda delil değildir' derseniz bu defa bilen bilmeyen herkes (avâmm), kendine delil ulaşmadığı iddiasıyla, esasında var olan dayanağı yok sayabilir. [I, 221]

Deriz ki:

Bizim dediğimiz, herkes için değil sadece, araştırıcı, delillerin müdreklerine vakıf ve derin araştırmaya güç yetiren müctehid için geçerlidir. Msl. evinde bir eşyayı bulmak için dönüp dolaşan biri, yeterince teftiş yaptıktan sonra evde eşya bulunmadığını kesin olarak söyleyebilir veya eşya bulunmadığına zannı galip getirdiğini söyleyebilir. Evi tanımayan ve gözü görmeyen birinin ise evde eşya bulunmadığını iddia etmesi mümkün değildir.

Denirse ki:

Istıshabın bu zikrettiğin anlamdan başka bir anlamı var mı?

Deriz ki:

Istıshab, dört biçimde kullanılmakta olup, bunlardan üçü sahihtir.

Birincisi; yukarıda zikrettiğimiz anlamdır.

İkincisi; tahsis varid oluncaya kadar 'umum ıstıshabı' (ıstıshabu'l-umum) ve nesh varid oluncaya kadar 'nass ıstıshabı'dır. Umum, umumu benimseyenlere

göre, delildir. Nass ise, tıpkı değiştirici Sem' varid olmamak şartıyla aklın beraet-
[I, 222] i asliyye'ye delalet etmesi gibi, nesh varid olmamak şartıyla hükmün devam ettiğinin delilidir.

Üçüncüsü; Şer'in, sübut ve devamına delalet ettiği bir hükmün ıstıshabıdır. Msl. Mülkiyeti nakledici bir akdin yapılmasıyla birlikte mülkiyet hükmü; bir itlaf veya iltizam (yüküm altına girme) anında zimmetin borçlanması böyledir. Bu hüküm, her ne kadar aslî bir hüküm değilse de, Şer'in, hem sübutuna hem de devamına delalet etiği şer'î bir hükümdür. Şayet Şer'in, zimmetin beraetinin husule gelmesine kadar bu hükmün devamına delaleti olmasaydı, bu hükmün ıstıshabı caiz olmazdı. Istıshab, -değiştiricinin bulunmaması şartıyla delilin, sübutuna ve devamına delalet ettiği şeyler dışında- hüccet değildir. Nitekim akıl delili beraet'e, sem'î delil doldurmaya (şuğl) ve şer'î delil de mülkiyete delalet eder. Aynı
[I, 223] şekilde, Ramazan ayının, namaz vakitlerinin ve ihtiyaçların tekerrür etmesi durumunda akrabaların nafakalarının tekerrür etmesi gibi, eğer bu anlamların bu hükümler için birer sebep olduğu şer'in delillerinden anlaşılmış ise, sebepleri tekerrür ettiğinde vücup ve lüzumun tekerrürüne hükmetmek de bu kabildendir. Bu anlamların bu hükümler için birer sebep olduğu ya umumu kabul edenlerin söylediği gibi mücerred umum ile ya da herkesin söylediği gibi umum ve birtakım ipuçları (karine) ile anlaşılır. Bu ipuçları da birtakım tekrarlamalar, pekiştirmeler ve belirtiler (emare) olup, Şeriatı nakledenler, herhangi bir engelin olmaması durumunda Şâri'in bütün bunları birer sebep kılma amacında olduğunu anlamışlardır. Şayet bunların birer sebep olduğuna dair delilin delaleti olmasaydı, bunların ıstıshabı caiz olmazdı. Öyleyse ıstıshab, aklî veya şer'î bir delile tutunmaktan ibaret olup, delili bilmenin yokluğuna değil, aksine -değiştiricinin olmadığı bilgisiyle birlikte veya araştırma ve talep hususunda çaba harcanarak değiştiricinin olmadığı zannıyla birlikte- bir delile racidir.

Dördüncüsü ise; tartışma mahallinde icmâ' ıstıshabıdır ki, bu tür ıstıshab sahih değildir. Şimdi hem bu hususta hem de nefyedici'nin (nâfî), delil getirmek mecburiyetinde olduğu hususunda iki mesele resmedelim.

Mesele: (İcmâ' ıstıshabı)

[I, 224] Tartışma mahallindeki icmâ' ıstıshabında hiç bir hüccet yoktur. Bazı fakihler ise bunun hüccet olduğu görüşündedirler.

Örnek:

Teyemmüm yapmış olan kişi namaz esnasında suyu görse namazına devam eder. Çünkü teyemmüm etmiş kişinin namazının sıhhatinde ve devamında icmâ' vardır. Suyun beklenmedik bir şekilde var olması ise tıpkı rüzgarın esmesi, fecrin doğması ve diğer tabiat olayları gibidir. Bu durumda biz, bir delilin suyu görmenin namazı kestiğine delalet etmesine kadar, namaza devamı ıstıshâb ederiz. Bu

anlayış sakattır. Çünkü, bu şekilde bir istishab yapan kişi ya mesele hakkında hiç bir delil olmadığını ikrar etmekle birlikte 'ben nefyediciyim, nefyedicinin delil getirmesi gerekmez' demektedir ya da kendisinin bir delil getirdiğini zannetmektedir. Eğer bu mesele hakkında delil bulunmadığını ikrar etmişse, biz nefyedicinin de delil getirmesi gerektiğini açıklayalım; her ne kadar kendisi bir delil getirdiğini zannetmekte ise de yanılmıştır. Biz diyoruz ki; delilin, devamına delalet ettiği hüküm devam ediyor sayılır. Söz konusu örnekte, namazın devamına dair [I, 225] delil, ya Şâri'in sözü ya da icmâ'dır. Eğer delil Şâri'in sözü ise bu söz için bir açıklama getirilmelidir. Belki de o söz, suyun varlığı durumunda değil, yokluğu durumunda namazın devamına delalet ediyordur. Eğer o söz, umumu ile, hem suyun yokluğunda hem de varlığında namazın devamına delalet ediyorsa, umumu benimseyenlere göre bu, umuma tutunmaktır; hemen tahsis delilini ortaya koymak gerekir. Eğer, namazın devamına dair delil icma ise, icma, suyun yokluğu durumunda namazın devamı konusundadır. Suyun bulunması durumunda ise namaza devam edilip edilemeyeceği tartışmalıdır. Tartışma olduğuna göre icmâ'dan bahsedilemez. Eğer söz konusu icmaın suyun bulunması durumuna da şamil olduğu söylenirse, bunu söyleyen kişi, -tıpkı rüzgarın esmesi ve fecrin doğması durumunda namazın kesileceğini söyleyen kişinin icmaa karşı gelmiş olacağı gibi-, icmaa karşı gelmiş olur. Çünkü icmâ', rüzgarın esmemesi şartına değil, suyun bulunmaması şartına bağlı olarak kurulmuştur. Su bulunduğu takdirde artık icmâ' devreden çıkar ve suyun bulunması durumunun, hakkında icma bulunan suyun [I, 226] bulunmaması durumuna toplayıcı bir illet ile kıyas edilmesi gerekir. İcmâ'ın devreden çıkması durumunda icmaı halen devam ediyor saymak (istishab) imkansızdır. Bu durum şuna benzer; akıl, sem'î delilin delalet etmemesi şartıyla beraet-i asliyyeye delalet eder. Sem'î delilin varlığıyla birlikte aklın delaleti devam edemez. Burada da icmâ' suyun yokluğu şartına bağlı olarak kurulmuştur, suyun varlığı durumunda ise devreden çıkmıştır. İncelik budur. Yani, bizzat tartışmanın tezat teşkil ettiği hiç bir delil, tartışmaya rağmen istishab edilemez. Burada, bizzat tartışmanın kendisi icmaa zıttır. Zira tartışmaya rağmen icma gerçekleşemez. Şu kadar ki umum, nass ve akıl delili'nin durumu biraz farklıdır ve tartışma bunlara tezat teşkil etmez. Nitekim muhalif, umumun, sıygası itibariyle tartışma mahallini de içine aldığını itiraf etmektedir. Zira Hz. Peygamber'in **"Oruca geceden başlamayanın (niyet etmeyenin) orucu yoktur"**[82], -hasmın karşı çıkmasına ve [I, 227] 'Ben umum sıygasının şümulünü kabul ediyorum fakat bu şümulü bir delil ile tahsis ediyorum' demesine rağmen- Ramazan orucunu da içine almaktadır. Ayrıca hasmın delili göstermesi de gerekir. Örneğimizde ise muhalif, icmâ'ın tartışma mahallini de kapsadığını kabul etmemektedir. Zira tartışma varken icma imkansızdır. Halbuki, delil ile birlikte umum sıygasının şümulü imkansız değildir. İşte bu inceliğin göz önünde tutulması gerekir.

---

82. لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل -
Dârimî, Savm, 10/ s. 402; benzer ifade için bkz. İbn Mâce, Sıyâm, 26) sözü [I, 227]

Denirse ki:

İcmâ' tartışmayı haram kılmaz. Hal böyleyken nasıl oluyor da tartışma sebebiyle icma ortadan kalkıyor!

Deriz ki:

Bu tartışmanın haram olmadığı icma ile sabittir. Burada muhalif icmaa karşı gelmiş olmaz. Çünkü icmâ', suyun varlığı durumuna göre değil, yokluğu durumuna göre kurulmuştur. Varlıkla yokluğu aynı hükme tabi tutan kişi delil getirmek durumundadır.

Denirse ki:

[I, 228] Namaza başlamaya delalet eden delil, namazın kesildiğine dair bir delil ortaya çıkıncaya değin, aynı zamanda, namazın devamına da delalet eder.

Deriz ki:

Öyleyse bu delil incelensin ve onun, suyun bulunma durumunu içine alan bir nass veya bir umum olup olmadığına bakılsın. Eğer bu delil bir icmâ' ise, icmâ' suyun bulunmama şartına bağlı olduğundan suyun bulunması durumunda delil olamaz.

Denirse ki:

Siz 'Aslolan; sabit olan her şeyin, -kesici bir şeyin bulunmasına değin-, devam etmesidir' diyenlerin sözünü ne diye inkar ediyorsunuz? Çünkü devam, bir delile muhtaç değildir. Aksine delile muhtaç olan sübuttur. Nitekim, Zeyd'in ölümü sabit olduğunda, bir evin veya bir beldenin yapımı sabit olduğunda, bunun devamı artık bir sebep ile değil bizzat kendisiyledir.

Deriz ki:

Bu batıl bir vehimdir. Çünkü sabit olan herşeyin devam etmesi mümkün olduğu gibi devam etmemesi de mümkün olup, bu şeyin devamı için, sübut delilinin dışında başka bir sebep ve delil gerekebilir. Şayet âdet delili, ölen kişinin yeniden dirilmeyeceğine, yapılmış evin, -birisi tarafından yıkılmadıkça veya üzerinden uzun bir zaman geçmedikçe- yıkılmamış olacağına delalet etmeseydi biz mücerred sübutu sebebiyle bunun devam ediyor olduğunu bilemezdik. Nitekim, bize valinin oturduğu, yemek yediği ve eve girdiği haber verildiğinde, ki âdet bu hallerin devamına delalet etmemektedir, biz kesinlikle bu hallerin devam ediyor olduğuna hükmedemeyiz. İşte bunun gibi, Şer'in, suyun yokluğu durumunda namazın devam ediyor olduğuna dair verdiği haber de namazın suyun varlığı durumunda da devam edeceğine dair bir haber değildir. Öyleyse, namazın devamının başka bir delile ihtiyacı vardır. [I, 229]

Denirse ki:

Kişi, sadece namaza başlamakla değil, aksine başlamak yanında tamamlamakla da emrolunmuştur.

Deriz ki:

Evet, bu kişi suyun yokluğunda namaza böyle başlamakla ve suyun yokluğu devam ediyorsa böyle bitirmekle emrolunmuştur. Ancak böyle başladıktan sonra suyun bulunması durumu, tartışma konusudur. Bu kişinin suyu bulduktan sonra da tamamlamakla emrolunmuş olduğuna dair delil nedir? Eğer 'Kişinin, başladığı bir ameli iptal etmesi yasaklanmıştır; bu kişi de suyu kullandığında başladığı amelini iptal etmiş olur' diyecek olursanız, deriz ki: Bu yaklaşım, bizim sizi götürmek istediğimiz noktaya sürüklenmek ve bir delile gerek duyulduğunu kabullenmek olur. Sizin öne sürdüğünüz bu delil, her ne kadar zayıf bir delil ise de, bu delilin zayıflığını açıklamak usulcünün görevi değildir. Diğer taraftan bu delil zayıftır; çünkü siz eğer 'amelin iptali' derken, amelin sevabının boşa gitmesini kastettiyseniz, biz bu kişinin yaptığı işe karşılık sevap alamayacağı anlayışını teslim etmiyoruz. Yok eğer 'amelin iptali' sözüyle kişinin iptal ettiği bir amelin dengini kendisine vacip kılmış olduğunu kastettiyseniz, daha önce de açıkladığımız gibi, sıhhat demek, işin dengini yapmanın vacip olmaması demek değildir. [I, 230]

Denirse ki:

Aslolan; şekk (tereddüt) ile hiç bir şeyin sabit olmamasıdır. Bu namaza başlamanın vacipliğinde ise şekk vardır. Öyleyse yakîn olan bir şey bu şekk sebebiyle kalkmaz. [I, 231]

Deriz ki:

Sizin bu sözünüze eş değer olarak şöyle söylenebilir; 'Bu namaza devam etmenin vacipliğinde de şekk vardır ve suyun varlığına rağmen zimmetin borçtan kurtulacağı hususu şüphelidir. Öyleyse yakîn olan bir şey, bu şek sebebiyle kalkmaz'. Bu söz sizin sözünüze muarızdır. Diğer taraftan biz diyoruz ki; namaza başlamayı vacip gören kişi, bunu zannına galip gelen bir delil sebebiyle vacip görmüştür. Nitekim beraet-i asliyye de zanna galip gelen bir delil ile kaldırılabilmekte, hatta yakîn bile bazı durumlarda şekk sebebiyle kaldırılabilmektedir. Bu husustaki meseleler birbiriyle çelişik durumdadır. Murdar hayvanın boğazlanmış hayvanla, süt kız kardeşin yabancı bir kadınla ve temiz suyun pis su ile karışması, kişinin beş vakit namazdan birini unutması gibi meseleler böyledir.

İcmâ' ıstıshabını savunanlar, Allah Tealanın 'Siz bizi, atalarımızın ibadet edegeldikleri şeylerden alıkoymak istiyorsunuz; öyleyse bize açık bir yetki göstermelisiniz' {İbrahim, 14/10} diyerek, kafirleri, peygamberlerden burhan isteme hususunda tasvip edişini hüccet olarak kullanmışlardır. Bu talep üzerine de insanlar, ıstıshabı değiştirici burhanlar aramaya koyulmuşlardır. Biz diyoruz ki, bu tasvibin sebebi, kafirlerin mevcut durumun devam edeceğini düşünmeyip (icmâ' ıstıshabı yapmayıp), aklın delalet ettiği aslî nefy'e başvurmalarıdır. Zira insanoğlunun fıtratında aslolan, peygamber olmamasıdır. Birinin peygamber olduğu ise, açık deller ve alametlerle bilinir. Buna göre kafirler, burhan isteklerinde doğru [I, 232]

davranmış, fakat atalarının dini karşısında burhana dayanmaksızın sırf cehalet ile bulundukları konum hususunda hataya düşmüşlerdir.

Mesele: (Nefyedici hakkında bir delil var mıdır?)

Nefyedici hakkında bir delil bulunup bulunmadığı konusunda usulcüler ihti- [I, 233] laf etmişlerdir. Kimileri, bunun bir delili olmadığını, kimileri de bir delilinin bulunması gerektiğini söylemiştir. Üçüncü bir gurup da, aklî konular ile şer'î konular arasında ayırım yaparak, aklî konularda delilin bulunması gerektiğini, şer'î konularda ise delile gerek olmadığını ileri sürmüşlerdir. Tercihe şayan olan görüş şudur; zaruri olmayan şey, ancak bir delil ile bilinebilir. Böyle konularda nefiy, isbat gibidir. Bu görüşün mahiyeti şudur; nefyedene, 'yokluğunu (nefy) iddia ettiğin şeyin yok olduğunu (intifa) biliyor musun, yoksa bunda tereddütlü müsün?' diye sorulur. Eğer nefyeden, tereddütlü olduğunu itiraf ederse, artık ondan delil istenmez. Çünkü bu durumda o, cehaletini ve bilgisinin olmadığını itiraf etmiş olmaktadır. Eğer nefyeden, kesin olarak nefye kanaat getirdiğini söylerse, bu defa da ona, 'senin bu kesin kanaatin zaruret kaynaklı mı, yoksa delil kaynaklı mı?' diye sorulur. Nefy bilgisi zaruri bilgi olarak kabul edilemez. Çünkü biz şu anda denizin dalgaları arasında olmadığımızı, bir kartalın kanadı üzerinde olmadığımızı ve Nil'in önümüzde olmadığını bilmekteyiz. [I, 234] Nefyin bilgisi zaruret sayılamaz. Kişi, bunu zaruri olarak bilmediğine göre, ya taklid kaynaklı ya da araştırma/inceleme kaynaklı olarak bilmektedir. Taklid ilim ifade etmez. Mukallid açısından yanılma mümkündür. Zaten mukallid, kendisinin körlüğünü (cehalet) itiraf etmekte, ancak başkası için basiret iddiasında bulunmaktadır. Eğer nefyin bilgisi, araştırma/inceleme kaynaklı ise, bunun açıklanması gerekir. Delilin aslı budur. Bu delil, nefyedenin delil göstermek durumunda olmadığı iddiasına karşı, sevimsiz iki probleme yapışılmasıyla daha da güçlenir. Birincisi; 'alemin sonradan meydana geldiğini, yaratıcıyı, peygamberliği nefyeden ve zinanın, şarabın, murdar hayvanın ve mahremlerle evlenmenin haramlığını nefyeden kişilerin de delil getirmek mecburiyetinde olmayışlarıdır ki, bu muhaldir. İkincisi de, delil gösterme işi, bu kişilerden düşüyorsa, bir şeyi isbat etmek amacında olan kişi (müsbit) [I, 235] de, bu amacını nefy yoluyla açıklayabilir ve 'sonradan yaratılmış' demek yerine 'sonradan yaratılmış değil' ve 'güç yetirir' sözü yerine 'âciz değildir' der.

Onların bu meselede iki şüphesi vardır:

Birincisi; 'Aleyhine borç iddia edilen kişi (davalı), delil göstermek durumunda değildir; çünkü kendisi böyle bir borcu olmadığını söylemektedir (bunu nefyetmektedir)' şeklindeki sözleridir.

Bu şüpheye dört şekilde cevap verilebilir:

1) Davalının delil göstermek durumunda olmayışı, kendisinin nefyeden olması sebebiyle ve delil göstermenin nefyedenden düştüğüne aklın delalet ediyor

olması sebebiyle değil, aksine Şer'in bu yöndeki hükmü sebebiyledir. Nitekim Hz. Peygamber, "**Beyyine davacıya, yemin ise inkar edene gerekir**"[83] demiştir. Başka hususların buna kıyas edilmesi caiz değildir. Çünkü Şer', zaruret yüzünden bu şekilde hükmetmiştir. Zira, nefye dair delil getirmek mümkün değildir. Çünkü nefiy ancak, varlığının başından dava vaktine kadar, kendisine tevatür sayısına ulaşmış kişilerin katılımıyla bilinebilir. Lüzum sebebinin (nefy durumunu kaldıracak ve borç isbat edecek bir sebebin), söz ve fiil olarak, bulunup bulunmadığı, o vakte kadarki her bir anın kontrolden geçirilmesi yoluyla bilinebilir. [I, 236] Hal böyle olunca, bu kişi. hakkında burhan getirilmesi imkansız bir konuya dair burhan getirmekle nasıl mükellef tutulabilir! Hatta davacı da delil getirmek durumunda değildir. Çünkü iki şahidin sözü, bilgi sağlamaz, aksine itlaf veya borç gibi bir lüzum sebebinin cereyan ettiğine dair bir zann oluşturur ki, bu geçmişteki bir şeydir. Şu anda ise şahit, davalının zimmetinin halen borçlu olup olmadığını bilmemektedir. Çünkü zimmetin, edâ veya ibrâ yoluyla borçtan arınmış olması mümkündür. İnsanların, zimmetin borçluluğunu veya borçsuzluğunu bilmelerinin tek yolu, Allah'ın sözü veya masum peygamberin sözüdür. Davacının da delil getirmek zorunda olduğu sanılmamalıdır. Çünkü şahidin sözü, ancak, Şer'in hükmü sebebiyle delil olmuştur. Bu (yani bilgi oluşturmamasına rağmen şahitlerin sözünün delil olması) caiz oluyorsa, aynı şekilde davalının yeminin de bağlayıcı (lazım) olması, dolayısıyla delil olması gerekir.

2) Davalı, kendi zimmetinin borçsuzluğunu zaruri olarak bildiğini iddia etmektedir. Zira kendisi, kendisinin herhangi bir şeyi telef etmediğini ve bir borç [I, 237] altına girmediğini (iltizam) kesin olarak bilmektedir. Bunu insanlar bilemez; sadece Allah Teala bilir.

Aklî konularda, nefyeden, eğer nefyi zaruri olarak bildiğini iddia ediyorsa, bu imkansızdır. Yok eğer, bu nefy bilgisinin, Allahtan başka hiç bir kimsenin ortaklaşalığı mümkün olmayacak biçimde, sadece kendisine özel olduğunu dile getiriyorsa, bu takdirde kendisinden delil istenmez. Aynı şekilde, kendisinin aç olmadığını, korkmadığını vb. gibi şeyleri haber veren kişiden de delil istenmez. Böylesi durumlarda nefy ve isbat birbirine eşit olur. Çünkü bu kişi şayet, kendisinde açlık ve korkunun varlığını iddia edecek olursa, bu, kendisi için zaruri olarak bilinen bir şeydir ve bunu başkasının bilmesi oldukça zordur. Aklî konularda nefy ve isbat ortaktır. Duyulurlarda (mahsusat) da nefy ve isbat birbirine eşittir.

3) Hüküm meclisinde, nasıl ki davacı bir delil -ki bu beyyine'dir- getirmek durumunda ise, nefyeden de bir delil -ki bu yemindir- getirmek durumundadır. [I, 238] Bunların delil olması zayıftır. Zira yeminin uygunsuz bir yemin olması mümkündür. Şayet Şer'in hükmü olmasaydı. bu yeminin, akıl yönünden ne gibi bir delaleti olabilirdi! Evet o, beyyine gibidir. Nitekim iki şahidin sözünün de yalan ve

---

83 البينة على المدعي واليمين على من انكر
Tirmizî, Ahkâm, 12/III, 625; Ayrıca bkz. Buhârî, Rehn, 6/III, 116 -bab başlığı olarak-

yanlış olması mümkündür. Daha önce geçtiği gibi, yeminin bu şekildeki kullanımı sahihtir. Ya da 'Nefyedenin, hüküm meclisinde nefy iddiasını ek bir delille desteklemesi vacip olduğu gibi, aynı şey hükümler hususunda da vacip olmalıdır!' denilebilir. Bu da, konunun başka bir izah biçimidir.

4) Davalının eli (zilyetlik durumu), davacının mülkiyet iddiasını nefy hususunda bir delildir. Bu da zayıftır. Çünkü elde bulundurma, davacının iddiasını şer'an düşürecek olursa, gasp veya âriyet kaynaklı elde bulundurma durumları da aynı şekilde mülkiyet davasını düşürür. Hal böyle olunca elin ne gibi bir delaleti olabilir!

İkinci şüpheleri de şudur: Kişi nefy'e dair delil getirmekle nasıl mükellef tutulabilir! Zimmetin borçsuzluğuna dair delil getirmek gibi, bu da imkansız denecek kadar zordur.

Deriz ki:

Biz bunun imkansız denecek kadar zor olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü [I, 239] tartışma, ya aklî konularda ya da şer'î konulardadır. Aklî konuların nefyi hususunda şu şekilde delil getirmek mümkündür: Aklî konuların isbatı imkansız bir sonuca götürür; imkansıza götüren şey de imkansızdır (O halde akli konuların isbatı imkansızdır). Nitekim Allah Teala "Şayet yer ve göklerde Allahtan başka tanrılar olsaydı, ikisi de bozulurdu" {Enbiyâ, 21/22} demiştir. Biz biliyoruz ki, bu ikisi bozulmamıştır. Bu da ikinci bir tanrının olmadığına delalet etmektedir.

Bu hususun, mukaddime de 'telâzüm metodu' olarak adlandırdığımız, şartlı kıyas (el-kıyâsu'ş-şartî) yoluyla isbat edilmesi de mümkündür. Her isbatın birtakım ayrılmazları (lâzım) vardır. Lâzım'ın bulunmayışı, melzum'un (ayrılınmaz) bulunmadığını gösterir. Aynı şekilde, salt peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan kişi peygamber değildir. Şayet peygamber olsaydı, kendisiyle birlikte bir mucize bulunurdu. Zira imkansızla mükellef tutmak imkansızdır. Bu bir yoldur ve sahih olan da budur.

İkinci bir yol ise; isbat edene 'Şayet iddia ettiğin şey sabit olsaydı, bu, ya zaruri olarak ya da bir delil ile bilinirdi. Tartışmanın olduğu yerde zaruret ve delil olamaz. Bu da senin isbatına çalıştığın şeyin bulunmadığını gösterir' denilmesi- [I, 240] dir ki, bu bozuk bir yaklaşımdır. Çünkü aynı yaklaşım ters çevirilerek nefyedene de uygulanabilir ve ona 'Şayet hüküm olmasaydı, hükmün olmayışı ya zaruri olarak ya da bir delil ile bilinirdi. Zaruret ve delil yoktur. [Öyleyse hüküm vardır]' denilebilir. O kişinin, mesela, 'Aslolan ikinci bir tanrının yokluğudur. İkinci bir tanrının varlığını iddia edenin buna delil getirmesi gerekir' diyerek, istıshaba tutunması da mümkün değildir. Zira, 'aslolan yokluktur' iddiası müsellem değildir. Beraet-i asliyyenin durumu bundan farklıdır. Çünkü akıl, Sem'den önce hükmün bulunmadığına delalet etmektedir. Zira akıl, hükmün, Allah'ın mükellef tut-

ması ve hitabı olduğuna, ve muhali teklif etmenin muhal olduğuna delalet etmektedir. Şayet Allah, teklifi bize ulaşan ve mucize ile doğrulanmış bir peygamber olmaksızın bizi hükümle mükellef tutmuş olsaydı, bu mükellef tutma; muhal ile mükellef tutma olurdu. Öyleyse beraet-i asliyye, ikinci bir tanrının yokluğundan farklı olarak, aklî bir delile istinat etmektedir.

Onların, 'Şayet ikinci bir tanrı olsaydı, Allahın buna dair bir delili olurdu' şeklindeki sözleri ise, iki yönden, dayanaksız bir hükümdür.

a) Allah'ın, bilgisini kendine özgü kılarak, bazı şeyler için delil dikmemesi mümkündür.

b) Allahın buna dair bir delil dikmiş olması, fakat bizim bunun farkına varamayışımız ve bazı havassın veya bazı peygamberlerin ve kendilerine altıncı bir duyu ve başka bir zevk verilenlerin bunu farkedebilmeleri mümkündür. Hatta kesin olan şudur ki; Peygamberler, bizim idrak edemediğimiz işleri idrak edebilirler; Allahın makduratı arasında, bilinmesi beşer kuvveti dahilinde olmayan işler vardır. Allah Tealanın, mevcut duyularla ve bu akıl ile idrak edilemeyen, aksine, altıncı veya yedinci bir duyu ile idrak edilebilen birtakım sıfatlarının bulunması mümkündür. Dahası, (bazı ayetlerde Allah'a nisbet edilen) el ve yüzün, bizim anlayamadığımız ve hakkında da bir delil bulunmayan sıfatlardan ibaret olması imkansız değildir. Şayet Sem' bunları getirmiş olmasaydı bile, bunların bulunmadığını söylemek (nefy) yanlış olurdu. Belki de bu kabilden olup, Sem'in açıklamadığı ve bizde de idrak kuvveti bulunmayan bazı sıfatlar vardır. Dahası, şayet bizim için işitme yaratılmış olmasaydı, biz sesleri algılayamaz ve inkar ederdik; bizim için şiir zevki yaratılmış olmasaydı, aruz sahibinin, vezinli ve vezinsiz arasında yaptığı ayırımı inkar ederdik. Biz, Allahın kudreti dahilinde hangi duyu türlerinin bulunduğunu nasıl bilebiliriz. Öyle duyu türleri ki, şayet Allah bunları yaratmış olsaydı, şu anda nefyetmekte olduğumuz birçok şeyi idrak edebilecektik. İşte, bu duyu türleri olmadığı için yaptığımız bu nefyetme, cehaletle yapılmış bir inkar ve körükörüne bir tahmindir.

[I, 241]

[I, 242]

Şer'î konulara gelince; buna, icmâ' veya nass veya kıyas gibi deliller tekabül etmektedir. İcmâ', mesela, Şevval orucunun ve kuşluk namazının nefyi gibi hususlardır. Nass, mesela, Hz. Peygamberin, **"Süs takılarında zekat yoktur; malûfe'de zekat yoktur"**[84] gibi sözleridir. Kıyas ise mesela, ravinin, 'Narda ve karpuzda zekat yoktur; Resulullah bunları affetmiştir' sözünde olduğu gibi, sebzelerin de, kendilerinden zekat verilmeyeceği belirtilen nar ve karpuz gibi şeylere kıyas edilmesidir. Bu sonuncu delil gibileri bazan destek bulmayabilir. Öyleyse, isbat müdreklerini araştırırız; bulamadığımız zaman, akıl delili ile sabit olan aslî nefy istıshabına başvururuz. Bu istıshab, Sem'in varid olmadığı durumlarda bir delildir. Gerçi biz, hilafiyata dair yazdığımız eserlerde, nefyedenin delil getirmek

84. لا زكاة في الحلي ولا زكاة في المعلوفة
Süs takılarının zekatına ilişkin olarak bkz. Muvatta, Zekat, 5

durumunda olmadığını söylemiştik, ama bununla kasdımız, nefyedenin sem'î bir delil göstermek durumunda olmadığıdır. Zira, şayet peygamber gönderilmemiş ve Sem' varid olmamış olsaydı, kendisiyle hükmedeceğimiz beraet-i asliyye istishabı ona yeterli olurdu. [I, 243]

Denirse ki:

Akıl delili, Sem'in bulunmayışı şartına bağlıdır. Sem'in bulunmayışı ise biliniyor değildir. Sem'in varid olduğunun bilinmemesi. Sem'in olmadığını göstermez ve Sem'in olmadığı bilgisini iddia etmek mümkün değildir. Çünkü bu bilinemez.

Deriz ki:

Biz, mesela, Şevval orucunun ve kuşluk namazının vacip olmayışının bilinmesinde olduğu gibi, Sem'in bulunmayışının, bazen bilinebileceğini; bazen de araştırma ehliyetine sahip kişilerin, Şer'in müdreklerini araştırmasıyla bunun zannedilebileceğini açıklamıştık. Buradaki zann, ictihad kaynaklı olduğu için, bilgi gibidir. Çünkü araştırmayı yapan kişi, 'Şayet olsaydı, ben bulurdum. Onca araştırmama rağmen bulamayışım, tıpkı evde bir eşyayı arayan ve aramasında gerekli gayreti gösteren kişi örneğinde olduğu gibi, onun mevcut olmadığını gösterir' der.

Denirse ki:

Yeterli çabanın belli bir ölçüsü var mıdır, yoksa, araştırmanın bir başı, bir ortası ve bir de sonu mu vardır? Kişinin, değiştirici sem'î delilin bulunmadığını söylemesi kendine ne zaman helal olur?

[I, 244] Deriz ki:

Kişi, araştırma sonucunda kendi kendisine müracaat eder ve -tıpkı, evde bir eşyayı arayan örneğinde olduğu gibi- arama hususunda elinden gelen herşeyi yaptığını bilirse, bu durumda sem'î delilin bulunmadığını söylemesi kendine helal olur.

Denirse ki:

Ev, sınırlı ve belli bir şeydir ve bu hususta kesin sonuç almak mümkündür. Halbuki Şer'in müdrekleri sınırlı değildir. Kitâb, her ne kadar sınırlı ise de, Sünnet sınırlı değildir. Belki de hadisin ravisi mechuldür.

Deriz ki: Bu, eğer henüz haberlerin yayılmadığı, İslamın ilk dönemlerinde ise her müctehide farz olan, haber kendisine ulaşıncaya değin reyini kullanmasıdır. Bu, haberlerin rivayet edilmesinden ve sahih hadis kitaplarının derlenmesinden sonra ise, bu kitaplara giren hadisler, ehli indinde sınırlı olup müctehidlere ulaşmıştır ve müctehidler bunları hilafiyat meselelerinde söz konusu etmişlerdir. Özetle söylemek gerekirse; nasıl ki, umumun delaleti, tahsis edicinin bulunmayışına bağlı ise, aklın, aslî nefye delaleti de, değiştiricinin bulunmayışına (nefy)

bağlıdır. Tahsis edici ve değiştiriciden her birinin bulunmayışı bazen bilinir, ba- [I, 245]
zen de zannedilir ve bunlardan her biri Şer'de, bir delildir.

Dördüncü asıl hususundaki sözlerin tamamı budur ve böylece ikinci kutup tamamlanmış olmaktadır.

İkinci kutbu tamamlayıcı ek bölüm (Hâtime): MEVHUM DELİLLER

Aslî delil olmadığı halde aslî delillerden olduğu zannedilen deliller, sırasıyla, 'bizden öncekilerin şeriati (şer'u men kablena)', 'sahabi sözü', 'istihsan' ve 'ıstıslah'tır.

A. ŞER'U MEN KABLENA

Şer'u men kablenâ, daha önceki peygamberlerin, bizim şeriatimiz tarafından neshedildiği açıklanmayan, şeriatleridir.

Bunun açıklamasına bir mesele ile başlayalım.

[I, 246] **Mesele:**

Hz. Peygamber, peygamber olarak gönderilmezden (bisct) önce, önceki peygamberlerden birinin şeriati ile mükellef miydi (amel ediyor muydu)?

Kimi alimler, Hz. Peygamberin, kendisine peygamberlik gelinceye kadar daha önceki peygamberlerden birinin şeriati ile mükellef olmadığını (teabbüd etmediğini), kimileri de mükellef olduğunu söylemişlerdir. Bu ikinci görüşte olanlar, Hz. Peygamberin mükellef tutulduğu şeriatın hangi peygamberin şeriatı olduğunda farklı görüşler ileri sürmüşler; bir kısmı, bunu Nûh'a, bir kısmı İbrahim'e, bir kısmı, Musa'ya bir kısmı da İsa'ya nisbet etmiştir. Bizce, bu görüşlerin hepsi de aklen mümkündür; fakat fiilen vuku bulduğu, kesin bir yolla bilinmemektedir. Şu anda, pratik bir sonucu olmayan bu gibi hususlarda, karanlığa taş atmanın bir anlamı yoktur.

Denirse ki:

Şayet Hz. Peygamber, önceki dinlerden biriyle mükellef tutulup o dine göre davranmış olsaydı. o dinin mensupları bunu kendilerine nisbet ederek bununla övünürlerdi ve Hz. Peygamberin, onların şiarlarını kuşandığı yaygın olarak nakledilirdi. Böyle bir şeyin olmaması, Hz. Peygamber'in, herhangi bir dine göre davranmadığının kesin delilidir.

Deriz ki:

[I, 247] Şayet, Hz. Peygamber mükellefiyetten ve şeriatlere göre davranmaktan sıyrılmış olsaydı, bu defa da, halk kesimlerine muhalefet etmesi ve bunun yaygın olarak nakledilmesi gerekirdi. Hz. Peygamber'in, bi'setten önceki durumunun gizli kalması olağanüstü bir mucize bile sayılabilir ki, bu Hz. Peygamberin hay-

bağlıdır. Tahsis edici ve değiştiriciden her birinin bulunmayışı bazen bilinir, bazen de zannedilir ve bunlardan her biri Şer'de, bir delildir. [I, 245]

Dördüncü asıl hususundaki sözlerin tamamı budur ve böylece ikinci kutup tamamlanmış olmaktadır.

İkinci kutbu tamamlayıcı ek bölüm (Hâtime): MEVHUM DELİLLER

Aslî delil olmadığı halde aslî delillerden olduğu zannedilen deliller, sırasıyla, 'bizden öncekilerin şeriati (şer'u men kablena)', 'sahabi sözü', 'istihsan' ve 'ıstıslah'tır.

A. ŞER'U MEN KABLENA

Şer'u men kablenâ, daha önceki peygamberlerin, bizim şeriatimiz tarafından neshedildiği açıklanmayan, şeriatleridir.

Bunun açıklamasına bir mesele ile başlayalım.

[I, 246] **Mesele:**

Hz. Peygamber, peygamber olarak gönderilmezden (biset) önce, önceki peygamberlerden birinin şeriati ile mükellef miydi (amel ediyor muydu)?

Kimi alimler, Hz. Peygamberin, kendisine peygamberlik gelinceye kadar daha önceki peygamberlerden birinin şeriati ile mükellef olmadığını (teabbüd etmediğini), kimileri de mükellef olduğunu söylemişlerdir. Bu ikinci görüşte olanlar, Hz. Peygamberin mükellef tutulduğu şeriatın hangi peygamberin şeriatı olduğunda farklı görüşler ileri sürmüşler; bir kısmı, bunu Nûh'a, bir kısmı İbrahim'e, bir kısmı, Musa'ya bir kısmı da İsa'ya nisbet etmiştir. Bizce, bu görüşlerin hepsi de aklen mümkündür; fakat fiilen vuku bulduğu, kesin bir yolla bilinmemektedir. Şu anda, pratik bir sonucu olmayan bu gibi hususlarda, karanlığa taş atmanın bir anlamı yoktur.

Denirse ki:

Şayet Hz. Peygamber, önceki dinlerden biriyle mükellef tutulup o dine göre davranmış olsaydı, o dinin mensupları bunu kendilerine nisbet ederek bununla övünürlerdi ve Hz. Peygamberin, onların şiarlarını kuşandığı yaygın olarak nakledilirdi. Böyle bir şeyin olmaması, Hz. Peygamber'in, herhangi bir dine göre davranmadığının kesin delilidir.

Deriz ki:

[I, 247] Şayet, Hz. Peygamber mükellefiyetten ve şeriatlere göre davranmaktan sıyrılmış olsaydı, bu defa da, halk kesimlerine muhalefet etmesi ve bunun yaygın olarak nakledilmesi gerekirdi. Hz. Peygamber'in, bi'setten önceki durumunun gizli kalması olağanüstü bir mucize bile sayılabilir ki, bu Hz. Peygamberin hay-

ret verici işlerinden biridir.

Karşıt görüşte olanların iki şüphesi vardır;

Birinci şüphe: Musa ve İsa, Allahın mükellef olan tüm kullarını kendi dinlerine çağırmışlardır. Buna göre, Hz. Peygamber de bu genel çağrının kapsamına dahildir.

Bu görüş iki yönden batıldır:

a) Bir kere, İsa ve Musa'dan, kendi çağrılarının genel oluşuna dair bir ifade mütevatir bir biçimde bize nakledilmememiştir ki, biz bu ifadenin genel muhtevasına (fahvâ) bakalım. Bu bakımdan, bu iddianın, bizim peygamberimizin dinine mukayeseden başka hiç bir dayanağı yoktur ve böylesi bir mukayese de batıldır. Üstelik, şayet onların çağrıları genel bile olsa, bu çağrıdan, kendilerinin şeriatini neshedecek olan peygamberler istisna edilmiş olabilir.

b) Belki de Hz. Peygamberin zamanı, şeriatlerin fetret ve silinip gitme zamanı olup, bu şeriatleri ayakta tutmak ve bunlara göre davranmak imkansız olmuş ve Hz. Peygamber, bu yüzden gönderilmiş olabilir. Ayrıca O, İsa ve Musa'nın şeriatlerinin tafsiline dair hüccet bulunduğunu nereden bilecektir! [I, 248

İkinci şüphe: Hz. Peygamber, namaz kılıyor, hac ve umre yapıyor, sadaka veriyor, hayvan boğazlıyor ve meyte'den uzak duruyordu. Bu fiiler, aklın yönlendirmesiyle bilinemez.

Cevap:

Bu yaklaşım da iki yönden sakattır:

a) Bu sayılan hususların hiçbiri, kesin bir nakille mütevatir olarak nakledilmiş olmadığından bunların zann yoluyla var kabul edilmesi mümkün değildir.

b) Hz. Peygamber, belki de, tahrimin ancak Sem' yoluyla olacağına ve Şer'in vürudundan önce hükmün bulunmayacağına dayanarak hayvan boğazlamıştır. Meyte'den kaçınması ise, tabiatından gelen bir tiksinti sebebiyle olabilir. Nitekim Hz. Peygamber, tab'an tiksindiği için, keler etini yememiştir. Namaz ve hacca gelince; eğer Hz. Peygamber'in bunları yaptığı sahih ise, Hz. Peygamber bunları, her ne kadar ayrıntıları silinip gitmişse de, genel biçimleri hakkında önceki peygamberlerden nakledilen bilgilere göre, teberrüken yapmış olabilir.

Şimdi asıl konumuza dönelim ve Hz. Peygamberin bi'setten sonra, daha önceki peygamberlerden birinin şeriatine göre amelde bulunup bulunmadığına bakalım. Burada, önce bunun aklen mümkün olup olmadığı, sonra da sem'an vaki olup olmadığı söz konusu edilecektir.

Aklî imkan: [I, 249

Hz. Peygamberin önceki şeriatlerden biriyle mükellef tutulması aklen mümkündür. Zira Allah Teala kullarını, gerek önceki bir şeriatle, gerek yeni bir şeriatle gerekse, bir kısmı önceki şeriatlerle bir kısmı yeni bir şeriatle olmak üzere, is-

tediği şey ile mükellef tutabilir. Bunların hiçbirisi bizzat imkansız olmadığı gibi, taşıdığı bir mefsedet yüzünden de imkansız değildir. Birkısım Kaderîler, her peygamberin mutlaka yeni bir şeriat ile gönderilmesi gerektiğini söylemişler, bunu da şöyle gerekçelendirmişlerdir: Peygamber eğer bir yenileme getirmeyecekse, gönderilmesinde hiç bir yarar bulunmayacaktır. Allah Teala ise, bir fayda olmaksızın elçi göndermez. Bu yaklaşıma göre, bu görüşte olan kaderîlerin, bir şeriat silinip gittiğinde, bu şeriatin dengi bir şeriatla peygamber gönderilmesini, yine bu şeriate bazı fazlalıklar içeren denk bir şeriatle peygamber gönderilmesini ve birinci peygamberin bir topluluğa, ikincisinin de hem bunlara hem de başkalarına gönderilmiş olmasını caiz görmeleri gerekir. Belki de onların karşı çıktıkları husus, birinci şeriatin tazeliğini korurken ikincinin bir ilave getirmemiş olması durumudur.

Biz diyoruz ki; iki delilin birlikte dikilmesine (nasb) ve iki resulün aynı anda gönderilmesinin mümkün oluşuna delalet eden şey, bunun da mümkün oluşuna delalet eder. Nitekim Allah Teala, "**Biz onlara iki elçi gönderdik. Onlar bu ikisini yalanladılar ve biz de bu ikisini destekleyici olarak bir üçüncüsünü gönderdik**" {Yâsîn, 36/14} demektedir. Aynı şekilde Allah, Musa ile Harun'u, Davud ile Süleymanı göndermiştir. Hatta, bir peygamberin daha önceki bir peygamberin şeriati ile gönderilmesi, tıpkı, görme hususunda birisiyle yetinilebildiği halde, iki gözün yaratılması gibidir. Diğer taraftan bu Kaderîlerin sözleri, Allah Telanın fiillerinde bir fayda talebi üzerine kurulmaktadır ki bu görüş mesnetsiz keyfi bir iddiadır. [I, 250]

Sem'î imkan:

Bizim şeriatimizin, önceki şeriatleri bütünüyle neshetmediği tartışmasız kabul edilen bir husustur. Msl. Bizim şeriatimiz, iman etmenin gerekliliğini, zina, hırsızlık, adam öldürme ve küfrün haramlığını neshetmemiştir. Fakat Allah, bu haramları yeni bir hitap ile ya da başka peygamberlere inen hitap ile haram kılmış, bunları devam ettirmekle mükellef tutmuş ve O'na, sadece öncekilerin şeriatine aykırı olan hususlarda hitap indirmiştir. Bir olay meydana geldiğinde, kendisine öncekilere aykırı bir vahiy inmediği sürece, Hz. Peygamber'in onların dinine ittiba etmesi gerekir. Tartışmanın özü bu noktadır.

[I, 251] Tercihe şayan olan görüş, Hz. Peygamber'in, kendisinden önceki hiç bir şeriatle mükellef tutulmadığıdır. Şu dört yaklaşım buna delalet etmektedir.

1) Hz. Peygamber, Muâz'ı Yemen'e gönderirken ona **'Ne ile hüküm vereceksin' diye sormuş, Muaz, 'Kitâb, Sünnet ve ictihad ile hüküm vereceğim' cevabını vermiştir.**[85] Muâz, Tevrat'ı, İncil'i ve öncekilerin şeriatlerini zikretmediği halde, Hz. Peygamber Muaz'ı tasvip ve tezkiye etmiştir. Şayet bunlar, hük-

---

85. أنه صلى الله عليه وسلم قال له: بم تحكم؟ قال: بالكتاب والسنة والاجتهاد
Ebû Davud, Akdıye, 11/IV, 18-19; Tirmizî, Ahkam, /III, 616; Ahmed, V, 230

mün kaynaklarından olsaydı, ancak bunlarda da bulunamaması durumunda ictihada gidilebilirdi. Burada, Muaz'ın Tevrat ve İncili zikretmeyişine gerekçe olarak, Kitâb'da bunlara başvurmaya delalet eden ayetlerin var olması gösterilebilir ki, biz bu ayetlere tutunulamayacağını açıklayacağız. Tam tersine Kitâb'da, **"Her biri için bir şir'at ve yöntem oluşturduk"** {Mâide, 5/48} denilmektedir. Yine Hz. Peygamber, **"Şayet, Musa hayatta olsaydı, bana tabi olmaktan başka yapacağı bir şey yoktu"** demiştir. Öte yandan, Kitâb'da, Sünnete uymaya ve kıyasa delalet eden ayetler de vardır. Muaz'ın, Sünnet ve kıyası zikretmeksizin sadece Kitab'ı zikretmesi gerekmez miydi! Yok eğer neye göre hüküm vereceğini ayrıntılı olarak söylüyorsa, önceki şeriatler, zikredilmesi gereken önemli bir şey değil midir! [I, 252

Buna karşılık olarak 'Tevrat ve İncil, Kitab ismi altında mündemiçtir. Çünkü Kitab, her kitabı içine alan bir isimdir' denilecek olursa deriz ki; Kitab ve Sünnet birlikte zikredildiğinde, müslümanların aklına Kur'an'dan başka bir şey gelmez. Muaz'ın, Kur'an öğrendiğinin bilindiği gibi, Tevrat ve İncil'i öğrendiği, bunların tahrif edilmiş kısımlarını tahrif edilmemiş kısımlarından ayırmaya özen gösterdiği görülmemiş iken, Muaz'ın 'Kitab' sözünden Kur'an'dan başka bir şey nasıl anlaşılabilir! Şayet, Tevrat ve İncili öğrenmek gerekli olsaydı, bu durumda bunlar sadece bazı kısımları neshedilmiş birer kitap olacağından ve bazı hükümlere kaynaklık edeceğinden dolayı, bütün sahabe bunu öğrenirdi. Zaten Kur'an da sadece bu gerekçeyle ezberlenmiştir. Hatta, Hz. Ömer'i Tevratın bir yaprağını incelerken gören Hz. Peygamber gözleri kızaracak derecede buna sinirlenmiş ve "Şayet Musa hayatta olsaydı, bana tabi olmaktan başka yapacağı bir şey yoktu" demiştir.

2) Hz. Peygamber, şayet önceki şeriatlerle ibadet etmekle emrolunmuş olsaydı, zıhâr, muhsan kişilerin recmi ve miras konularında kararsız kalmaz; vahiy beklemeksizin, o şeriatlere başvurması gerekirdi ve ilk önce, özellikle her toplum için zaruri olan hükümler konusunda önceki şeriatlere başvururdu; ki bu hükümler Tevrat'ta bulunmaktadır. Hz. Peygamber, silinip gitmiş olması ve tahrife maruz kalması sebebiyle bunlara başvurmadı ise, bu durum taabbüde engel teşkil eder. Eğer bu mümkün olsaydı, araştırma ve öğrenmeyi gerekli kılardı. Bu konuda bilinen tek şey, Hz. Peygamberin, recmin kendi dinlerine aykırı olmadığını göstermek amacıyla, yahudilerin recmi hususunda Tevrat'a başvurmuş olduğudur. [I, 253

3) Tevrat, şayet hüküm kaynağı olsaydı, tıpkı Kur'an ve haberler gibi bunun da öğrenilmesi, nakledilmesi ve korunması farzı kifaye olurdu ve sahabenin hükümleri öğrenmek hususunda, tıpkı haberlerin nakledilmesinde arayış içinde olmaları kendilerine vacip olduğu gibi, buna başvurmaları da vacip olurdu. Yine, aralarında tartışma konusu olan, 'avl', 'dedenin miras payı', 'mufavvıda'[86], 'üm- [I, 254

86. Mehir belirlenmeksizin evlenen ve zifaftan önce kocası ölen kadın

mü veledin satılması', 'şarap içme cezası', 'nesîe ribası dışındaki riba', 'mut'a', 'cenînin diyeti', 'henüz taksitlerinden bir kısmını ödeyememiş mükâtebin hükmü', 'cariyenin zifaftan sonra ayıp sebebiyle iadesi' ve 'iltikâu'l-hitâneyn' gibi kendilerine müşkil gelen ve hemen her dinde ve her kitabda bulunacak olan problemlerin çözümü için ona başvururlardı. Onca uzun yaşamalarına, pek çok olayla karşılaşmalarına ve bir çok konuda tartışmalarına rağmen ve üstelik Abdullah b. Selâm, Ka'bu'l-Ahbâr ve Vehb gibi, Tevrat hususunda sözlerine itimad edilecek pek çok kişi müslüman olduğu halde, hiç bir sahabinin Tevrata başvurduğu nakledilmemiştir. Kıyas, ancak, hükmün Kitab'da bulunmasından ümit kesilmesinden sonra caiz olabilmektedir. Kitab'da olanı bilmeden önce kıyas nasıl yapılabilir!

[I, 255] 4) Ümmet, hepsi birden, bu şeriatin öncekileri neshedici olduğu ve onların genel hatlarıyla artık bizim peygamberimizin şeriati haline geldiği hususunda görüş birliği etmişlerdir. Şayet Hz. Peygamber, başka bir şeriatle amelde bulunmuş olsaydı, Şâri' değil, sadece haber verici olurdu ve şeriatin sahibi değil, nakledicisi olurdu. Ancak hemen belirtelim ki bu, zayıf bir yaklaşımdır. Çünkü, bu yaklaşım mecaz ihtimali bulunan ve tamamı hususunda Şâri' olmasa bile, bunların kendi aracılığıyla biliniyor olması ihtimalini taşıyan bir yaklaşımdır.

Karşı görüş sahiplerinin, tutunabilecekleri beş ayet ve üç hadis bulunmaktadır.

1. ayet: Allah Teala peygamberleri zikrettikten sonra "İşte bunlar, Allahın hidayet verdiği kişilerdir; Sen bunların yol göstericiliğine (hüdâ) iktida et" {En'âm, 6/90} demiştir.

Biz, şu iki delilden hareketle, buradaki hüdâ'dan maksadın, tevhid ve Allahın birliğine delalet eden aklî deliller olduğunu söyleriz:

a) Allah, 'onlara iktida et' dememiş, 'onların hüdâsına iktida et' demiştir. Onların hüda'sı ise, kendilerine nisbet edilmeyen delillerdir. Şer' ise, onlara nisbet edildiği için, Şer' konusunda onlara ittiba etmek, onlara iktida etmek anlamına gelir.

[I, 256] b) Onların şeriatleri, birbirinden farklı, kimisi nâsih, kimisi mensûh iken Allah, anılan peygamberlerin şeriatlerinin tamamını nasıl emretmiş olabilir! Yine onların şeriatleri pek çok iken Hz. Peygamber bunları ne zaman araştırabilecektir! Öyleyse Allah, 'onların hidayetine uy' sözüyle, tüm peygamberler arasında ortak olan şeyi yani tevhîd'i kastetmiştir.

2. Ayet: "Sonra sana, bir hanîf olarak İbrahim'in milletine (din) ittiba et diye vahyettik" {Nahl, 16/123}

Bu ayete, Hz. Peygamberin İbrahimin şeriatine göre taabbüd ettiğini ileri sürenler tutunmuşlardır ki, ilk zikrettiğimiz ayet bununla çatışmaktadır. Diğer taraftan bu ayette hüccet de yoktur. Çünkü, Allah "sana vahyettik" demektedir ki,

ittibanın vacipliği, başkasına gelen vahiyle değil, doğrudan Hz. Peygambere gelen vahiyledir. Ayette geçen 'ittiba et' sözü, 'onun yaptığı gibi yap' demektir. Yoksa ki, 'ona ittiba et ve onun ümmetinden biri ol' anlamında değildir. Millet sözcüğünün, tüm şeriatlerin müttefik bulunduğu din, tevhid ve takdis anlamında olduğu düşünülürse, ikinci anlamın kastedilmediği anlaşılır. Bunun içindir ki Allah Teala, "İbrahim'in milletinden sadece nefsinde sefihlik bulunan yüz çevirir" {Bakara, 2/130} demiştir ki, İbrahim'e muhalif olan peygamberlerin sefihlikle itham edilmeleri caiz değildir. Buna delalet eden bir husus da, Hz. Peygamber'in, İbrahim'in milleti hakkında araştırma yapmamasıdır. Zaten, Kitabı ve haberlerinin isnadı kaybolup gittikten sonra bu araştırmayı nasıl yapabilecektir! [I, 257

3. Ayet: "Nuh'a din olarak tavsiye ettiği şeyi (ki bu ayetin devamından anlaşıldığına göre tavsiye edilen şey, 'dini ikame etmek'tir) sizin için meşru kılmıştır" {Şûrâ, 42/13}

Bu ayete, Hz. Peygamberin Nuh'un şeriatine göre amel ettiğini ileri sürenler tutunmuşlardır ki bu tutarsız bir yaklaşımdır. Zira yukarıda zikredilen ilk iki ayet buna muarızdır. Diğer yandan din, tevhidden ibarettir. Ayette Nuh'un özellikle zikredilmesi ise, teşrif ve tahsis içindir. Hz. Peygamber, ne zaman Nuh'un şeriatinin ayrıntısına başvurmuştur! Kaldı ki, Nuh ilk peygamberlerden iken ve onun şeriati, arkasında iz bırakmadan silinip giden şeriatlerin başında gelirken bu başvuru nasıl mümkün olabilecektir! Bunlar bir yana, Allah, 'Nuha din olarak tavsiye etiği şeyi sizin için meşru kılmıştır' demektedir. Şayet, Allah böyle demeyip de, 'size tavsiye etttiği şeyi Nuh için meşru kılmıştır' deseydi, belki bu onların amaçlarına daha uygun düşerdi. Ayetteki bu ifade, onların amaçlarının zıddını açıkça belirtmektedir.

4. Ayet: "Biz Tevratı indirdik; onda peygamberlerin, kendisine göre hüküm verecekleri nur ve hüdâ vardır". {Mâide, 5/44} Hz. Peygamber de bu peygamberlerden biri olduğuna göre, O da Tevrat ile hüküm versin. [I, 258

Bu ayete, Hz. Peygamberi Musa'ya nisbet edenler tutunmuşlardır ki, her şeyden önce ilk üç ayet buna muarızdır. İkincisi; ayette geçen 'nur' ve 'hüdâ', tevhidin aslı ve peygamberlerin müşterek bulundukları diğer hususlardır; yoksa neshe maruz kalabilen hükümler değildir. Üçüncüsü; Allah, sadece o dönemdeki peygamberleri kastetmiş olabilir. Dördüncüsü; ayet, emir kalıbıyla değil haber kalıbıyla gelmiştir, dolayısıyla bunda hüccet yoktur. Son olarak, ayette kastedilen husus, peygamberlerin, Musa'ya gelen vahiy ile değil de doğrudan kendilerine gelen vahiy ile hükmetmeleridir.

5. Ayet: Allah Tevrat'tan ve ondaki hükümlerden bahsettikten sonra "Kim Allahın indirdiği ile hükmetmezse, onlar kafirlerin ta kendisidir" {Mâide, 5/44} buyurmuştur.

Deriz ki; ayetle kastedilen anlam şunlardan biri olmalıdır:

[I, 259] a) 'Kim, yalanlayarak ve inkar ederek Allahın indirdiği ile hükmetmezse' şeklindedir. Yoksaki, 'kim Allahın Musa'ya indirdiği ile hüküm vermezse' şeklinde değildir.

b) Ayette, Musa'nın ümmetinden olup, Allahın indirdiği ile hüküm vermesi kendine vacip olduğu halde, onunla hükmetmeyenler ve her bir peygamberin ümmetinin, kendi peygamberlerine indirilene aykırı davrananları kastedilmiş olabilir.

c) Ayetin anlamı, 'peygamberler, tebeiyyet yoluyla değil, kendilerine özel bir vahiyle, Tevratın benzeriyle hüküm verirler' şeklinde olabilir.

Karşıt görüşte olanların tutundukları hadisler:

1. Hadis: Kırılan bir diş hususunda kısas yapması istemiyle kendisine gelindiğinde Hz. Peygamber, **"Allah'ın kitabı kısasa hükmediyor. Ne var ki, dişin kısasıyla ilgili olarak Kur'an'da, Tevratta bulunduğu anlatılan 'dişe diş' {Mâide, 5/45} sözünden başka bir şey yoktur"** demiştir.

Deriz ki: Kur'an'da "Size karşı bir saldırıda bulunan kişiye, siz de aynı oranda saldırıda bulunun" {Bakara, 2/194} hükmü vardır. Dolayısıyla, diş meselesi de bu ayetin umumu altına dahildir.

2. Hadis: "**Kim uyuyakalarak veya unutarak bir namazı kaçırırsa, o namazı hatırladığında kılsın**"[87] demiş ve "Beni anmak için namazı ikame et" {Tâhâ, 20/14} ayetini okumuştur. Halbuki bu hitab Musa'yadır.

[I, 260] Cevap: Hz. Peygamber bunu, vacip kılmayı talil amacıyla zikretmemiş, fakat, kendine vahyedilen ile vacip kılmış ve Musa gibi kendilerinin de bununla emrolunduğuna dikkat çekmiştir. Ayetteki 'li zikrî' sözü, 'namazı vacip kıldığımı hatırlamak için' anlamındadır. Şayet bu haber olmasaydı, akla gelen ilk şey, 'Allah'ı kalb ile zikir' veya 'namazın vacipliğini hatırlama' olurdu.

3. Hadis: Hz. Peygamberin, zina eden iki yahudiyi recm hususunda Tevrat'a başvurmasıdır.[88]

Bu başvuru, amel etmek için değil, recmi inkar etmeleri hususunda yahudileri yalanlamak içindir. Aksi takdirde İncil'e de başvurması gerekirdi. Çünkü İncil, Kur'an öncesinde, Allah'ın indirdiği son kitaptır. Bu sebepledir ki, bu vakıa dışında Hz. Peygamber Tevrata başvurmamıştır.

---

87. من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها
Ufak değişikliklerle bkz. Müslim, Mesacid, 314-16/I, 477; Tirmizi, Salat, 10/I, 334.

88. Bkz. Cessas, Ahkâmu'l-Kur'ân, V, 98.

B. SAHABÎ SÖZÜ:

Kimi alimler, sahabi mezhebinin mutlak olarak hüccet olduğunu; kimileri, kıyasa aykırı olduğu durumlarda hüccet olduğunu; kimileri, Hz. Peygamberin [I, 261 **"Benden sonra şu iki kişiye, Ebû Bekr ve Ömer'e iktida edin..."**[89] sözü sebebiyle, özellikle Ebû Bekr ve Ömer'in sözünün hüccet olduğunu; kimileri, ittifak ettiği durumlarda dört raşid halifenin sözünün hüccet olduğunu ileri sürmüşlerdir ki, bu görüşlerin hepsi de bize göre batıldır. Çünkü, hakkında yanılgı ve dalgınlık mümkün olan ve bunlardan korunmuşlukları (ismet) sabit olmayan kişilerin sözünde hiç bir hüccet olamaz. Hata etmeleri mümkün olan sahabilerin sözü nasıl hüccet olabilir! Mütevatir bir hüccet olmaksızın bunların masumluğu nasıl iddia edilebilir! İhtilaf etmeleri mümkün olan bir topluluğun masumluğu nasıl düşünebilir ve iki masum nasıl ihtilaf edebilir! Sahabe, sahabeye muhalefetin caizliği hususunda ittifak etmişken, böyle bir şey nasıl düşünebilir! Nitekim, Ebû Bekr ve Ömer, kendilerine, ictihad ile muhalefet edenleri tenkit etmemiş, aksine, ictihadî konularda her müctehidin kendi ictihadına tabi olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Sahabenin masumluğuna dair delil bulunmayışı, aralarında ihtilaf vuku bulması ve kendilerine muhalefet edilebileceğini açıkça belirtmiş olmaları, sahabi [I, 262 sözünün hüccet olmadığına dair üç kesin delildir.

Muhaliflerin bu husüsta beş şüphesi vardır.

1. şüphe: Her ne kadar sahabenin masumluğu sabit olmamışsa da, onlara uymamız istendiğine (teabbüd) göre onlara uymamız gerekir. Nitekim, tek ravinin masumluğu sabit olmamıştır; fakat, teabbüd bu yolla olacağı için, bu tek raviye ittiba gereklidir. Zaten Hz. Peygamber, **"Ashabım yıldızlar gibidir; hangisine uyarsanız hidayet bulursunuz"**[90] demiştir.

Cevap:

Bu hitap, Hz. Peygamber döneminin sıradan insanlarına (avâmm) yönelik bir hitap olup, kendilerine uyulsun diye, fetva makamının kendi arkadaşlarına ait olduğunu göstermek amacıyla söylenmiştir. Bu sözüyle Hz. Peygamber, insanları, diledikleri bir sahabiye iktida hususunda serbest bırakmıştır. Çünkü, bir sahabinin diğer bir sahabiye muhalefet etmesi caiz olduğuna göre, sahabe bu hitabın kapsamına girmemektedir. Bu yaklaşımla sahabe, Hz. Peygamberin sözünün

---

89. اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر

Tirmizi, Menakıb, 16/V, 609; İbn Mâce, Mukaddime, 11/I, 7; Ahmed, V, 82.

90. اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم

Beyhakî, Medhal, s. 163-164; İbn Abdi'l-Berr, Câmi, s. 90; Aclûnî, I, 132.

kapsamı dışında kaldığı gibi, aynı şekilde alimler de bu kapsamın dışındadırlar. Üstelik, Hz. Peygamberin bu sözü onlara ittiba etmenin vacip olduğuna değil, ittiba edildiğinde hidayet bulunacağına delalet etmektedir. Belki de bu söz, alimin [I, 263] başka bir alimi taklid etmesini caiz görenlerin veya sıradan insanı, daha iyisine tabi olma kaydı getirmeksizin, imamlardan herhangi birini taklid hususunda serbest bırakanların mezhebine göre, konuya delalet edebilir.

2. şüphe;

İttiba etmenin vacip olduğu iddiası, her ne kadar tüm sahabiler için sahih olmasa bile, Hz. Peygamberin "**Benim sünnetimden ve benden sonraki raşid halifelerin sünnetinden ayrılmayın**"[91] sözü dolayısıyla dört halife için sahihtir. Hadiste geçen 'aleykum' sözünün zahiri, bunun vacipliğini gösterir ve bu genel bir lafızdır.

Cevap:

Bu yaklaşımınızın bir gereği olarak, bu halifelerin ittifak etmesi durumunda, diğer sahabilerin ictihad etmesini haram kabul etmeniz gerekir. Halbuki, böylesi bir durumda diğer sahabilerin ictihad etmesi haram değildir. Tam tersine, bu sözün zahiri, tek başına kalmış olsa bile hiç bir sahabiye muhalefet edilemeyeceği yönünde olduğu halde, diğer sahabiler muhalefette bulunuyorlar ve kendilerine zahir olan konularda ictihadın caiz olduğunu açıkça söylüyorlardı. Üstelik, hadiste halifelerin ittifak etmiş olmaları şartı da yoktur. Diğer sahabilerin, halifelerin ittifakına katılımına değin, hilafet konusunda görüş birliği sağlanamamıştır. Aralarında bir çok meselede görüş ayrılığı bulunduğu halde, her bir sahabiye ittiba [I, 264] etmenin vacip olduğunu söylemek imkansızdır. Hadisle kastedilen anlam ise şunlardan biri olabilir:

a) Hz. Peygamber, insanlara, halifelere boyun eğme ve itaat etmelerini emretmiştir. Yani 'bunların emirliklerini ve uygulamalarını (sünnetlerini) kabulden ayrılmayın' demiştir.

b) Hz. Peygamber, adalet, insaf, dünyaya önem vermeme ve fakirlik, meskenet ve raiyyeye şefkat gösterme gibi konularda, Hz. Peygamberin sîretine bağlılıkları hususunda, onların takip ettikleri yolu takip etmeyi ümmete emretmiştir.

c) Hz. Peygamber, daha sonra geleceklerin, bu halifelerin hükümlerini geçersiz saymalarına (nakz) engel olmak istemiştir.

Bu üç ihtimal, daha önce zikrettiğimiz deliller tarafından desteklenmiş ihtimallerdir.

3. şüphe:

Dört halifeye ittiba etmek vacip değilse bile, Hz. Peygamberin "Benden

---

91. عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
Tirmizî, İlim, 16/V, 44; Ebû Dâvud, Sünne, 6/V, 13-14; Ahmed, IV, 126

sonra, Ebû Bekr ve Ömer'e iktida edin" sözü sebebiyle, en azından, Ebû Bekr ve Ömer'e ittiba etmek vaciptir.

Cevap:

Daha önce zikredilen hadisler bu hadise muarızdır, dolayısıyla yukarıda verdiğimiz üç ihtimal bu hadis için de geçerlidir. Diğer yandan, biz de bu hadisin gereği ile amel ediyor ve başkalarının, ictihadla kendilerine muhalefet etmelerini caiz görmeleri hususunda Ebû Bekr ve Ömer'e iktida etmenin vacip olduğunu söylüyoruz. Son olarak bir de şunu ekleyelim; tıpkı halka dağıtılan bağışta (atâ)[92], herkesi eşit tutup tutmama (tesviye-tafdîl) konusunda olduğu gibi, Ebû Bekr ve Ömer görüş ayrılığına düştüğünde hangisine ittiba edilecektir! [I, 265

4. şüphe:

Abdurrahman b. Avf, Ebû Bekr ve Ömer'e iktida şartıyla, hilafet görevine Ali'yi getirmiş, fakat Ali bu şartı kabul etmemiştir. Aynı şartla Osman'ı hilafete getirince, Osman bu şartı kabul etmiş ve kimse tarafından tenkit edilmemiştir.

Cevap:

Belki de Osman, Hz. Peygamberin 'benden sonra' sözü sebebiyle alimin alimi taklid edebileceğine kanaat getirmiş, Ali ise bu kanaate varmamıştır. Yahutta Osman, "Benden sonra Ebû Bekr ve Ömer'e iktida edin" sözü sebebiyle, bu ikisini taklid etmenin vacip olduğunu zannetmiş olabilir ki, onun bu anlayışında hiç bir hüccet yoktur. Kaldı ki Ali'nin mezhebi buna muarızdır. Zira Osman, Abdurrahmanın bu teklifinden sîret ve adalet hususunda ittiba etmeyi, Ali ise taklid etmenin vacipliğini anlamıştır.

5. şüphe:

Sahabi, kıyasa aykırı bir söz söylediğinde, bu durumu, sahabinin bu konuda Hz. Peygamberden bir haber duyduğuna hamletmekten başka yol yoktur.

Cevap:

Bu yaklaşım, sahabi sözünün hüccet olmadığını ve hüccetin ancak haber olduğunu itiraf etmek anlamına gelir. Ne var ki siz, bu durumda haberi, sırf tevehhüm ile isbat etmiş oluyorsunuz. Bizim dayanağımız ise, sahabenin, haber-i vahidi kabul hususundaki icmaıdır. Sahabe, açıkça rivayet edilen haberle amel etmiş; lafzı ve hangi konuda varid olduğu bilinmeyen takdirî mevhum haberle amel etmemiştir. Sahabenin, kıyasa aykırı düşen sözü, bu konuda sahabenin Hz. Peygamberden bir şey duymuş olduğuna doğrudan delalet etmez. Tam tersine, sahabi, delil zannettiği zayıf bir delilden hareketle bu sözü söylemiş ve hataya düşmüş olabilir ki, hata etmesi mümkündür. Belki de sahabi bu sözü söylerken, zayıf bir delile ve vehmî bir zâhire dayanmıştır. Şayet, bu sözü kesin bir nassa dayana- [I, 266

92. Atâ: Devlet başkanının, özellikle fey gelirinden, her bir müslüman için -genelde yıllık olarak- takdir ettiği maaştır. Ebû Bekr bu dağıtımda herkesi eşit tutmuş; Ömer ise bir fazilet derecelemesi (tafdîl) yapmış ve eşit durumda muhacirleri ensardan üstün tutmuştur.

rak söylemiş olsaydı, bu nassı açıkça zikrederdi. Evet, iki kıyas çatıştığında, şayet sahabi sözü bunlardan birine uygun geliyorsa ve müctehid, iki kıyas arasında tercihini sahabi sözüyle yapabileceğine kanaat getirmişse böyle bir tercihi yapabilir. Aynı şekilde bir anlayış türü, suçun Harem'de işlenmiş olması sebebiyle diyetin ağırlaştırılmasını (tağlîzu'd-diyet)[93] gerektiriyorsa, ve bundan daha zahir [I, 267] olan bir kıyas diyetin ağırlaştırılmamasını gerektiriyorsa, bu durumda müctehid, sahabinin kabul ettiği bu 'gizli anlam'ın tercih sebebi olacağını düşünebilir. Fakat bu kanaat, müctehidden müctehide değişir. Sahabi sözüne ittiba etmenin vacipliğinin ise, sahabi bir haberi naklettiğini açıkça belirtmedikçe, hiç bir izah tarzı yoktur. Kaldı ki, sahabenin zikrettikleri şeylerin tamamı ahad haberlerdir ve biz, kıyas, icma ve haber-i vahidi, haber-i vahidle değil kesin yollarla isbat etmekteyiz. Sahabinin sözünü, Hz. Peygamberin sözü ve haberi gibi değerlendirmek ise, bir hüküm kaynağı ortaya koymak demektir, dolayısıyla, bu da tıpkı diğer kaynaklar gibi, ancak kesin bir delille isbat edilebilir.

Mesele: Sahabeyi taklid etmek caiz midir?

Sahabenin taklidi vacip değildir. Sahabeyi taklid caiz midir? Bunun caiz olup olmadığı hususunda da şunları söyleriz:

Sıradan insanlar sahabeyi taklid edebilir. Alim ise, eğer, bir alimin başka bir alimi taklid edebileceği kanaatinde ise, sahabeyi taklid edebilir. Alimin başka bir alimi taklid etmesini haram sayıyor isek durum değişir. Sahabenin taklid edilip [I, 268] edilemeyeceği konusunda Şâfiî'den farklı görüşler nakledilmiştir. Şafiî, eski (kadîm) görüşünde, 'Sahabi bir söz söylemiş ve bu söz muhalefet görmeden yaygınlık kazanmışsa sahabinin taklid edilmesi caizdir' demiş, başka bir yerde de, 'yaygınlık kazanmamış olsa bile sahabinin sözü taklid edilir' demiştir. Yeni (cedîd) görüşünde ise Şâfiî, 'Alim kişi, başka bir alimi taklid edemeyeceği gibi sahabiyi de taklid edemez' demiştir. Müzenî, Şâfiî'den bu görüşü ve 'Sahabe hangi delillere dayanarak fetva veriyorsa, -sahabenin sözüne göre değil- o delillere göre amel edilir' şeklindeki görüşü nakletmiştir. Bize göre de tercihe şayan olan sahih görüş budur. Çünkü, 'İctihad' bölümünde görüleceği üzere, alimin başka bir alimi taklid etmesinin haramlığına delalet eden deliller, bu hususta sahabi ile sahabi olmayanlar arasında bir ayırıma imkan vermemektedir.

Allah ve Resulu, "Allah'a itaat edin, peygambere ve aranızdan çıkan emir sahiplerine itaat edin" {Nisâ, 4/59}, "Allah müminlerden razı olmuştur" {Feth, [I, 269] 48/18}, "En hayırlı nesil, benim içlerinde bulunduğum nesildir", "Benim arkadaşlarım yıldızlar gibidir" diyerek sahabeyi övmüş iken, sahabi ile sahabi olmayan alim arasında nasıl olur da fark gözetilmez" denilirse deriz ki; bu övgülerin hepsi, sahabenin ilimleri, dinleri ve Allah katındaki yerleri hususunda hüsnü zan

93. Tağlîzu'd-diye (Diyetin ağırlaştırılması; suçun Haremde işlenmesi, Haram aylarda işlenmesi ve suçun bir mahreme karşı işlenmesi gibi sebeplerle, tam diyetin artırılması olup, artırma miktarı, her bir sebep için, tam diyetin 1/3 i kadardır.

beslemeyi gerektirir; fakat, onların taklid edilmesinin caiz veya vacip olmasını gerektirmez. Nitekim Hz. Peygamber, isim vererek bazı sahabileri övmüştür. Fakat bunlar diğer sahabilerden ayrı olarak, taklid edilmelerinin caiz veya vacip oluşu biçiminde bir ayrıcalık kazanmamışlardır. Msl. Hz. Peygamber, **"Şayet Ebû Bekr'in imanı, diğer insanların imanı ile tartılacak olsaydı, onlardan ağır gelirdi"**,[94] **"Allah, gerçeği, Ömer'in dili ve kalbi üzerine vurmuştur. Bu bakımdan Ömer, acı da olsa, gerçeği söyler"**[95], yine Ömer için **"Vallahi, sen bir yola girdiğin zaman Şeytan senin girdiğin yoldan başkasına gitmek durumunda kalır"**[96]. Bedir esirleri hadisesinde vahiy Ömer'in görüşü doğrultusunda geldiğinde, **"Şayet gökten bir bela gelecek olsaydı, o beladan Ömer'den başkası kurtulamazdı"**, **"Sizin aranızda, 'gerçeğin kalplerine fısıldandığı' kişiler vardır ve Ömer onlardan biridir"**[97] demiştir. [I, 270] Bununla ilgili olarak Ali ve diğer bazı sahabiler demişlerdir ki: "Biz zannederdik ki, bir melek Ömer'in iki gözünün arasında duruyor ve onu düzeltiyor; bir melek de onun dili üzerinde konuşuyor". Yine Hz. Peygamber, Ali hakkında **"Allahım! Ali nereye giderse, sen gerçeği onun yöneldiği tarafa götür"**, **"Yargıyı en iyi bileniniz Ali'dir; miras (ferâiz) meselelerini en iyi bileniniz Zeyd'dir; haram ve helali en iyi bileniniz ise Muâz b. Cebel'dir"**[98], **"İbn ümmi abd (İbn Mes'ud) ümmetim için her neye razı olmuşsa, ona ben de razıyım"**[99], yine Ebû Bekr ve Ömer için, savaş işlerini kastederek **"Şayet bu ikisi bir hususta ittifak ederse, ben bunlara karşı çıkmam"**[100] demiştir. Bunların tamamı övgü olup, kesinlikle onlara iktida etmeyi gerektirmez.

---

94. لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان العالمين لرجح
Aclûnî, II, 165

95. إن الله قد ضرب بالحق على لسان عمر وقلبه، يقول الحق وإن كان مرا
Tirmizî, Menakıb, 18/V, 617

96. وقال لعمر: والله ما سلكت فجا إلا سلك الشيطان فجا غير فجك
Buhârî, Bed'u'l-Halk, 11/IV, 96; Müslim, Fedailu's-Sahabe, 22/II, 1864

97. إن منكم لمحدثين وإن عمر لمنهم
Anlam farklılığı ile bkz. Buhârî, Fedâilu'l-Ashab, 6/IV, 200; Müslim, Fedâilu's-Sahabe, 23/II, 1864

98. اقضاكم على وأفرضكم زيد وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل
İbn Mâce, Mukaddime, 11/I, 55 Ayrıca bkz. Tirmizî, Menakıb, /V, 664-665

99. رضيت لأمتي ما رضي ابن أم عبد
Suyuti, Cami, I, 600

100. وقال عليه السلام لأبي بكر وعمر: لو اجتمعا على شيء ما خالفتهما
Kenzu-l-Ummal, XI, 566

[I, 271] Şafiî'nin, sahabeyi taklid husundaki sözleri:

İhtilâfu'l-Hadîs adlı kitabında Şâfiî, 'Ali'nin, bir gecede her bir rek'atında altışar secde bulunan altı rekat namaz kıldığı nakledilmektedir' dedikten sonra 'Şayet Ali'den yapılan bu nakil sabit olsaydı, ben de o şekilde namaz kılınabileceğini kabul ederdim' demiştir. Şâfiî, nakledilen konunun, hakkında kıyas yapılabilecek konulardan olmaması sebebiyle, Ali'nin bunu ancak 'tevkîf' kaynaklı olarak söyleyebileceği görüşünde olduğu için böyle söylemiştir. Bu yaklaşım, bize göre, kabul edilebilecek bir yaklaşım değildir. Çünkü Ali, bu konuda bir hadis nakletmemiştir ki, bu hadisin lafzı, mevridi, karineleri, fahvası ve neye delalet ettiği üzerinde düşünülebilsin. Nasıl ki sahabe, kıyasa aykırı bir görüşü zikretmekle yetiniyor ve onlar, hiç bir tasrih olmadığı halde, bunu hadis olarak takdir ediyorlar ise, biz de ancak, bir sahabinin açık seçik ve üzerinde düşünülebilecek bir biçimde rivayet ettiği haberi kabul etmekle emrolunmuşuzdur.

Şâfiî, başka bir yerde de 'Sahabi sözü, bir muhalefetle karşılaşmaksızın yaygınlık kazandığında hüccettir' demiştir. Bu görüş de zayıftır. Çünkü, susma (sükut) söz değildir. [I, 272] Bu bakımdan, sahabi sözünün yaygınlık kazanmasıyla kazanmaması arasında ne gibi bir fark olacaktır!

Şâfiî, sahabenin ihtilaf etmesi durumunda, imamların (dört halifenin) evlâ olduğunu, imamların ihtilaf etmesi durumunda da, daha faziletli olmaları sebebiyle, Ebû Bekr ve Ömer'in evla olduğunu belirtmiştir. Başka bir yerde ise Şâfiî, bir görüşü ileri sürenlerin sayıca çokluğunu, bir hadisi rivayet eden ravilerin sayıca çokluğuna ve benzerliklerin çokluğuna kıyas ederek, daha alim olanın sözünün ve sayıca çokluğun 'tercih sebebi' olması gerektiğini söylemiştir. Daha alim olanın sözünü tercih etmek gerekir. Çünkü, ilminin daha fazla oluşu, bu kişinin ictihadını güçlendirir ve onu ihmal, kusur ve hatadan uzaklaştırır.

Sahabeden, aynı konuda birbirinden farklı bir hüküm (yargı kararı) ve bir fetva gelirse, hangisinin tercih edileceği konusunda Şafiî'den farklı görüşler nakledilmektedir. Bir defasında, aşırı titizlik gösterileceği ve daha sağlam meşveret yapılacağı gerekçesiyle, hükmün tercih edileceğini; bir defasında da, sahabenin yargı kararı karşısında susmalarının otoriteye itaata hamledilebileceği gerekçesiyle, fetvanın tercih edileceğini söylemiştir. Şâfiî tüm bu görüşlerinden vazgeçmiştir.

'İki kıyastan birini sahabi sözü sebebiyle tercih konusundaki görüşünüz nedir?' [I, 273] denilecek olursa, deriz ki: Kadı, 'Tercih, ancak delilin kuvvetine göre yapılır ve delil, bir müctehidin o delili kabul etmesiyle güçlenmez' demiştir. Bizce uygun olan görüş, bunun ictihad konusu olmasıdır. Bazan iki zann tearuz eder ve sahabi, iki taraftan birinde kalır; müctehid de sahabiye muvafakat etmeye eğilim gösterebilir ve bu, zannına daha ağır basabilir. Bu husus, müctehidden müctehide değişir.

Kimi alimlere göre ise, eğer kıyasın aslı, sahabinin bizzat müşahede ettiği bir olay hakkında ise, bu takdirde sahabinin kabul ettiği kıyas tercih edilebilir. Böyle olmayan durumlarda ise, sahabi ile başkası arasında hiç bir fark yoktur. Bu son yaklaşım, uygun bir yaklaşım olmakla birlikte, sahabinin yaptığı kıyasın, buna delalet eden olayı bizzat müşahede etmiş olması sebebiyle değil, mücerred zann ile olması da ihtimal dahilindedir.

Sahabînin haberin lafzını, lafzın taşıyabildiği iki ihtimalden birine hamletmiş olması durumuna gelince; kimi alimler sahabinin bu hamlini tercih etmişler; kimileri de, sahabi, 'Ben bunu müşahede ettiğim bir karine sebebiyle Hz. Peygamberin lafzından anladım' demedikçe, sahabinin bu hamlinin tercih sebebi olamayacağını söylemişlerdir. Kadı'nın tercih ettiği görüş budur. [I, 274

Burada Şafiî'nin, Harem sebebiyle, diyeti ağırlaştırma hususunda, Osman'ın sözü sebebiyle kıyası terkettiği; Ali'nin sözü sebebiyle de beraet şartı hususunda hayvan ile diğer şeyler arasında ayırım yaptığı söylenecek olursa, deriz ki; beraet şartı hususunda Şâfiî'nin birkaç görüşü vardır ve belki de bu görüş vazgeçtiği bir görüştür. Diyetin ağırlaştırılması meselesinde ise, öyle sanıyorum ki Şafiî, yaptığı kıyası sahabe muvafakatiyle güçlendirmeyi amaçlamıştır. Durum böyle olmasa bile, Şâfiî'nin usûldeki mezhebi sahabinin taklid edilmeyeceğidir. Allah en iyisini bilir.

C. İSTİHSAN

İstihsanı, Ebû Hanîfe savunmaktadır. Şâfiî ise, 'İstihsan yapan, yeni bir şeriat ortaya koymuş olur' demiştir. Bir şeyi anlamadan reddetmek imkansız olduğundan, öncelikle istihsanın ne olduğunu anlamak gerekir.

İstihsanın üç anlamı vardır:

Birinci Anlam: İstihsan denildiğinde ilk akla gelen şey, müctehidin bir şeyi aklıyla güzel bulmasıdır.

[I, 275] Biz, kuşkusuz, istihsana ittiba etmekle emrolunmanın (taabbüd) aklen mümkün olduğu görüşündeyiz. Hatta şayet, Şer' 'vehimlerinize ilk gelen şey veya aklınızla güzel bulduğunuz şeyler ya da msl. sıradan insanların vehimlerine gelen şeyler, Allahın sizin hakkınızdaki hükmüdür' biçiminde varid olsaydı biz bunu da caiz görürdük. Fakat, taabbüdün vukuu aklî zaruret (zarûretu'l-akl) ve aklî inceleme yoluyla değil ancak Sem' yoluyla bilinebilir. Bu konuda mütevatir bir Sem' bulunmadığı gibi, haber-i vahid biçiminde bir sem' de varid olmamıştır. Kaldı ki, bu konuda haber-i vahid varid olmuş olsa bile, bu konu haber-i vahidle sabit olamaz. İstihsanın, Allahın hükümlerinin kaynaklarından biri olarak kabul edilmesi, onun, Kitab, Sünnet ve icma mertebesine konulması ve haber-i vahide dayanılarak isbat olunamayacak bir 'asıl' haline getirilmesi demektir. Bir konuda delil yoksa, o konunun kabul edilmemesi gerekir.

Öte yandan biz, ümmetin, istihsancılardan önce, delillerin delaleti üzerinde düşünmeksizin hiçbir alimin, hevasına ve şahsî arzusuna göre hüküm veremeyeceği hususunda icma ettiğini kesin olarak biliyoruz. Şer'in delilleri üzerinde ince-[I, 276] leme yapmaksızın istihsana başvurmak ise, tıpkı sıradan bir insanın ve inceleme yapmayı bilmeyen kişilerin istihsan yapması gibi, sırf hevaya göre hüküm vermektir. Biz, sıradan insanların değil, ancak alimin ictihad edebileceğini söylüyoruz. Çünkü alim, Şeriatin delillerini bilme ve bunların sahihini fasidinden ayırma hususunda sıradan insandan ayrılmaktadır. Eğer bu ayırıcı özelliklere gerek olmasaydı, sıradan insanlar da istihsan yapabilirlerdi. Şu kadar ki, ona 'Belki de, senin yaptığın bu istihsanın dayanağı, vehim ve hayalden ibarettir; aslı yoktur' denilir. Biz biliyoruz ki nefis, bir şeye, ancak meylettirici bir sebeple meyleder. Fakat sebep, iki kısma ayrılır. Birincisi, vehim ve hayalden ibaret olup, delillere vurulduğunda altından hiç bir fayda ve sonuç çıkmaz. İkincisi ise, Şer'in delilleri olarak bilinen sebeptir. İstihsan yapan kişi, delilleri incelemez ve bu delilleri hareket noktası yapmazsa, meylini, vehimlerden ve ilk akla geliveren şeylerden ayıramaz.

İstihsanı kabul edenlerin üç delili (şüphe) vardır.

Birinci Delil:

İstihsancıların birinci delili, Allah Teala'nın "Size Rabbinizden indirilenin en güzeline ittiba edin" {Zümer, 39/55}, "Sözü işitip, sözün en güzeline ittiba edenler..." {Zümer, 39/18} şeklindeki sözleridir.

Deriz ki: [I, 277

a) Bize indirilenin en güzeline ittiba etmek, delillere ittiba etmektir. Siz, istihsan yapmanın, bırakın bize indirilenin en güzelinden olmasını, siz daha önce, istihsanın bize indirilenlerden olduğunu açıklayın. Ki o, Allah Tealanın "Size Rabbinizden indirilenin en güzeline ittiba edin" sözü gibi olsun. Öte yandan, biz de, istihsanın geçersizliğini (iptal) ve mucize ile doğrulanmış olan'ın (peygamberin) dışında, kendimiz için bir Şer' olmamasını güzel buluyoruz (istihsan ediyoruz). Bu yaklaşım da, onlar aleyhine bir hüccet teşkil eder.

b) Lafzın genel oluşu dikkate alındığında, bunun zahirinden, sıradan insanın, çocuğun ve bunağın istihsanına da ittiba etmenin gerektiği anlaşılır. Siz eğer, bundan kastedilenin tüm istihsanlar değil de bazı istihsanlar olduğunu ve bunun da inceleme ve araştırmaya ehil olanların yaptığı istihsan olduğunu söylüyorsanız, biz de bunun, Şer'in delillerinden çıkan tüm istihsanlar olduğunu söyleriz. Aksi takdirde, inceleme ve araştırma gereği duyulmadıktan sonra, deliller hususunda inceleme yapma ehliyetinin gözetilmesinin ne anlamı kalır!

İkinci delil:

İstihsancıların ikinci delili; Hz. Peygamber'in, "**Müslümanların güzel bulduğu şey Allah katında da güzeldir**"[101] sözüdür. [I, 278

Bu hadiste konuya ilişkin hiç bir hüccet yoktur. Şöyle ki;

a) Bu hadis haber-i vahiddir ve haber-i vahid ile temel dayanaklar (usûl) sabit olmaz.

b) Hadiste kastedilen, bütün müslümanların güzel bulduğudur. Çünkü Hz. Peygamber, 'müslümanlar' sözüyle, ya müslümanların tamamını ya da bir kısım fertlerini kastetmiştir. Eğer, müslümanların tamamını kastetmişse, bu doğrudur. Çünkü ümmet, bir şeyin güzelliği üzerinde, ancak bir delilden hareketle birleşir ve icma ise zaten hüccettir. Hadiste kastedilen husus da bu olmalıdır. Eğer Hz. Peygamber, müslümanların tamamını değil de içlerinden bazılarını kastetmişse, bu takdirde sıradan insanların da istihsan yapabilmeleri lazım gelir. Eğer, bunların inceleme ve araştırma ehli olmadığı gerekçesiyle bir ayırım yapılacak olursa, deriz ki; delil araştırması yapılmayacaksa, araştırma-inceleme ehliyetinin ne yararı olacaktır!

c) Sahabe, delilsiz ve hüccetsiz hüküm vermemeyi güzel bulma (istihsan)

---

101. ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن.
Ahmed, I, 379.

hususunda icma etmişlerdir. Çünkü sahabe, pek çok olayla karşılaşmalarına rağmen zahir ifadelere ve benzerliklere tutunmuşlar ve içlerinden hiç birisi, 'Ben, güzel bulduğum için şöyle şöyle hükmettim' dememiştir. Zaten böyle bir şey demiş olsaydı, diğer sahabiler ona şiddetle karşı çıkarlar ve 'Sen kimsin ki, yaptığın [I, 279] istihsan Şer' olsun ve sen bizim için bir Şâri' olasın' derlerdi. Yine Muâz Yemen'e gönderildiğinde, 'ben istihsanda bulunurum' dememiş, tam tersine, sadece Kitab, Sünnet ve ictihad'ı zikretmiştir.

Üçüncü delil:

Ümmet, yıkanma ücretini, su bedelini ve içerde kalınacak süreyi belirlemeksizin hamama girmeyi güzel bulmuştur. Su dağıtıcısının elinden, bedeli ve içilecek su miktarını belirlemeksizin su içmek de böyledir. Çünkü bu gibi işlerde belirlemede bulunmak adeten çirkin görülen bir şeydir. Bu bakımdan ümmet, bu gibi hususlarda sıkıntı ve darlığı terketmeyi güzel bulmuştur. Belirlemenin çirkin görülmesi alım satım ve icare için söz konusu değildir.

Cevap:

a) İstihsancılar, ümmetin bunu delilsiz ve hüccetsiz yaptığını nereden biliyorlar! Belki de, bu gibi işlerin Hz. Peygamber zamanında yapılıyor olması ve Hz. Peygamberin bunlardan haberdar olduğu halde, içilen suyun miktarını, hamamda sarfedilen suyun miktarını ve içerde kalış süresini beliremedeki sıkıntı [I, 280] sebebiyle buna ses çıkarmamış olması, bu hükümlerin delili olabilir. Sıkıntı da zaten ruhsat sebebidir.

b) Su dağıtıcısının (sakâ) teslim etmesiyle, su içmek mübahtır. Eğer bir kimse, sucunun suyunu itlaf ederse, piyasa değerini (semen-i misil, rayiç fiyat) ödemesi gerekir. Zira sucunun halinin karinesi, çoğunlukla, dağıttığı suya karşılık bedel talebinde bulunacağına delalet etmektedir. Yine, çoğunlukla, sucuya verilen şey, semen-i misil olur ve sucu bunu kabul eder. Eğer sucuya suyun bedeli verilmeyecek olursa, sucunun hakkını araması gerekir. Bu ve benzeri durumlarda, mübahlığın bilinmesi hususunda, fiilî alıp-verme (muâtat) ile, karîne ile ve bedel hususunda sıkı pazarlığın terkedilmesi ile yetinilmektedir ki, buna Şeriatin delaleti mevcuttur. Aynı şekilde hamama giren kişi, karine sebebiyle, suyu kullanmayı mübah görmekte ve hamamcının karine-i hali sebebiyle, suyu bedel şartıyla harcamaktadır. Sonra, hamamcı müşterinin verdiği bedele razı olur ve bununla yetinirse, müşterinin bedel olarak verdiğini alır. Verilen bedeli az gördüğü takdirde, eğer isterse, daha fazlasını talep edebilir. Bunlar, gelişigüzel uydurulmuş şeyler değil, kıyasa uygun şeylerdir ve kıyas da bir hüccettir.

İstihsanın ikinci anlamı:

[I, 281] İstihsana getirilen ikinci yorum şudur; istihsan, müctehidin zihninde oluşup, ifadelendiremediği ve açıkça ortaya koyamadığı bir delildir.

Bu da indi bir yorumdur. Çünkü, ifadeye dökülemeyen şeyin, vehim ve ha-

yal mi, yoksa hakikat mi olduğu nereden bilinecektir! Şer'î delillere göre değerlendirmeye alınabilmesi için açıklanması gerekir ve açıklandığında da şer'î deliller ya bunu doğrular, ya da aslı olmadığını gösterir. Ne olduğu bilinmeyen bir şey ile hüküm verme meselesine gelince; bunun caiz olduğu, aklın zarureti veya incelemesi sonucunda mı yoksa mütevatir veya ahad bir nakil (sem') sonucunda mı bilinmektedir! Bunlardan her hangi birini iddia etmek mümkün değildir. Nitekim Ebû Hanîfe 'Dört kişi, bir adamın zina ettiğine şahitlik etse, fakat her biri zinanın gerçekleştiriliş yeri olarak evin farklı köşelerini gösterseler, kıyasa göre bu kişiye had cezası uygulanmaması gerekir; fakat biz, bu durumda had cezasının uygulanmasını uygun görüyoruz (istihsan)' demektedir. Biz de ona; hüccet olmaksızın, -zira, dört şahidin şahitliği bir/aynı zina üzerinde toplanmamıştır- bir müslümanın kanını dökmek güzel görülemez deriz. Ebû Hanîfenin tutunabileceği nihai gerekçe şu olabilir; müslümanları yalanlamak çirkin, onları doğrulamak, -ki onlar adildirler- güzeldir. Dolayısıyla biz onları tasdik ediyoruz ve onların şahitliklerinin evin değişik köşelerinde yapılmış bir zina üzerinde toplandığını var sayıyoruz. Tabii ki, şahitlerin dört farklı evi göstermeleri durumu bundan farklıdır. Çünkü bu durumda adamın bir zinayı bütün bu evlerde yaptığını var saymak pek mümkün değildir. [I, 282]

Bu gerekçelendirme de indî bir yorumdan öte gitmez. Çünkü biz, şahitleri tasdik ediyoruz; fakat tıpkı üç şahidin şahitlik etmesi veya dört şahidin farklı evleri göstererek şahitlik etmesi durumunda olduğu gibi, aleyhine şahitlik yapılan kişiyi recmetmiyoruz. Recmetmeyişimizin sebebi ise, dört kişinin şahitliğinin bir tek şahitlik noktasında birleştiğini yakinen bilmeyişimizdir. İstihsan bir delil olarak kabul edilse bile, şüphe sebebiyle hadd cezasını düşürmek (Ebû Hanîfenin istihsanından) daha güzeldir. Bizim karşı çıktığımız şey, delil ile verilen hüküm değil, bazı delillerin istihsan olarak adlandırılmasıdır.

İstihsanın üçüncü anlamı:

Bu yorum, Kerhî ve istihsana arka çıkmakta zorlanan bazı Hanefilere aittir. Kerhî, istihsanı; bir görüşü delilsiz değil, delilden hareketle ileri sürmek şeklinde tanımlamıştır. Bunun birkaç çeşidi vardır;

a) İstihsan, bir meselenin hükmünü, Kur'an'dan özel bir delil sebebiyle, benzerlerinin hükmünden ayırmak anlamına gelir. Msl. bir adam, 'Benim malım sadakadır' veya 'Malımı sadaka olarak dağıtmam, üzerimde Allah'a ait borçtur' dese, kıyasa göre bu adamın, mal adı altına giren her şeyini tasadduk etmesi lazım gelir. Fakat Ebû Hanîfe, "Onların mallarından bir kısmını sadaka olarak al" {Tevbe, 9/103} ayetinden hareketle, bu tasaddukun zekat malıyla sınırlandırılmasını güzel görmüş ve adamın sadece zekat malını kastettiğini söylemiştir. [I, 283]

b) Sünnet delili ile, bir meseleye benzerlerinin hükmünden başka bir hüküm vermek. Msl. Namaz esnasında abdestin gayri ihtiyari bozulması ile kasden bozulması arasında fark gözetilmesi böyledir. Gayri ihtiyari olarak bozulması duru-

munda, kıyasa aykırı olarak, kişinin abdest alıp namaza kaldığı yerden devam etmesi caiz görülmüştür.

Kerhî'nin bu yorumu karşı çıkılacak bir yorum değildir. Burada karşı çıkış, lafıza ve bu delil çeşidinin istihsan olarak adlandırılmasına yöneliktir. V'allahu a'lem.

Alimler, maslahat-ı mürseleye ittiba edilip edilmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Öncelikle, maslahatın anlamına ve kısımlarına açıklık kazandırmak gerekir.

Maslahat, Şer'in tasvip edip etmemesine nisbetle üç kısımdır. Şer', bu maslahatlardan bir kısmının muteberliğine, bir kısmının geçersiz (batıl) olduğuna şahitlik etmiş, bir kısmının ise, muteberliğine ya da batıl olduğuna şahitlik etmemiştir.

a) Şer'in muteber saydığı maslahat hüccettir ve bu tür maslahatın özü kıyasa döner. Bu da, hükmü nass ve icmaın anlamından (ma'kûl) iktibas etmektir. Bu konudaki delili, -delillerden (el-usulü'l-müsmire) hükümleri elde etme keyfiyetinin incelendiği- 'Dördüncü Kutup'ta ele alacağız.

Şer'in muteber saydığı maslahat için şu örnek verilebilir: Sarhoş edici her içecek veya yiyecek, şaraba kıyasla haramdır. Çünkü şarap, mükellefiyetin kaynağı (menat) olan aklı korumak amacıyla haram kılınmıştır. Şer'in şarabı yasaklamış olması, bu maslahatı dikkate aldığının delilidir. [I, 285]

b) Şer'in geçersiz saydığı maslahat:

Örnek:

Bir alim, Ramazan günü, oruçlu iken, cinsel ilişkide bulunan bir hükümdara 'Senin keffaret olarak peşpeşe iki ay oruç tutman gerekir' diye fetva vermiş ve hükümdar, oldukça zengin olduğu halde, köle azat etmesini söylemediği için kendisine itiraz edilince bu fetvayı veren alim şöyle demiştir; 'Şayet, hükümdara köle azat etmesini söyleseydim, bu ona kolay gelirdi ve şehvetini gidermek karşılığında köle azadını önemsemezdi. Uslanması için maslahat, ona oruç tutmanın vacip kılınmasındadır' diye cevap vermiştir.

Bu anlayış batıldır ve maslahat sebebiyle Kitab nassına muhalefet etmektir. Bu kapının açılması, durumların ve şartların değişmesiyle şeriatin tüm hudud ve naslarının değiştirilmesine yol açar. Diğer yandan, böylesi hükümlerin alimlerin uydurması olduğu ortaya çıkınca hükümdarlar alimlerin fetvasına güvenmezler ve alimlerin verdiği fetvaların hepsinin kendi reyleriyle yapılmış bir tahrif olduğunu zannederler.

[I, 286] c) Şer'in muayyen bir nassının, muteberliğine veya butlanına şahitlik etmediği maslahat (Maslahat-ı mürsele):

Tartışma konusu olan maslahat türü budur. Bu çeşit maslahatı örneklendirmeye geçmeden önce maslahatı, diğer bir bölümlemeye tabi tutalım; Maslahat, kuvvetlilik yönünden, 'zarûretler mertebesinde olan', 'ihtiyaçlar mertebesinde olan' ve 'güzelleştirme (tahsîn) ve süsleme (tezyîn) mertebesinde olan' olmak üzere üç kısma ayrılır. Bu bölümlerden her birinin peşinde, tamamlama (tekmile ve tetimme) kabilinden olan hususlar bulunmaktadır. Şimdi öncelikle maslahatın anlamını kavrayalım; sonra her bir mertebeye ilişkin örnekleri görelim.

Maslahat, asıl itibariyle, yararı sağlama (menfaati celb) veya zararı giderme'den (mazarratı def) ibarettir. Fakat biz bu anlamı kastetmiyoruz. Çünkü, yararı sağlama ve zararı giderme, halkın amaçlarıdır. Halkın yararı ise, amaçlarının gerçekleştirilmesindedir. Maslahat sözüyle bizim kastettiğimiz anlam ise, Şer'in [I, 287] amacını korumaktır. Şer'in insanlara ilişkin amacı, onların 'din', 'can', 'akıl', 'nesil' ve 'mal'larını korumak olmak üzere beş noktada toplanabilir. İşte bu beş temelin korunmasını içeren her şey maslahat; bu beş temeli ortadan kaldıran her şey de mefsedet olup, bu mefsedetin giderilmesi maslahattır. İleride gelecek olan Kıyas bölümünde, her hangi bir kayıt getirmeksizin, 'münasib' ve 'muhayyel' anlam dediğimizde, bununla kastettiğimiz şey bu cinsten olan maslahattır.

Birinci mertebe; zaruretler mertebesi olup, anılan beş aslın korunması, bu mertebede yer alır ve maslahat mertebeleri içerisinde en güçlü olanı budur.

Örnek:

Şer'in, saptırıcı kafirin öldürülmesine, bid'atine çağıran bid'atçinin cezalandırılmasına hükmetmesi böyledir. Çünkü, onların bu faaliyetleri halkın dininin ortadan kalkmasına sebebiyet verir. Kısasın vacip kılınması, canı koruma amacına; şarap içme cezası, teklifin medarı olan aklın korunmasına; zina haddinin vacip kılınması neslin ve nesebin korunmasına; ğasbedicilerin ve hırsızların ceza- [I, 288] landırılması, insanların yaşam dayanağı olan malların korunmasına matuftur. Bu beş temelin ortadan kaldırılmasının yasaklanması ve bu yönde önleyici cezalar konulması, her din ve her şeriatte vardır. İnsanların iyiliğini amaçlayan din ve şeriatlerde bunların yokluğu düşünülemez. Bunun içindir ki, küfrün, adam öldürmenin, zinanın, hırsızlığın ve sarhoş edici madde kullanmanın haramlığı konusunda şeriatler değişme göstermemiştir.

Bu mertebe için tamamlayıcı sayılabilecek hususlar ise şöyle söylemek gibidir; Kısas ifasında denkliğe riayet edilir. Çünkü kısas, önleme ve intikam duygularını bastırma amacıyla meşru kılınmıştır. Bu amaç da ancak, 'denk' ile gerçekleşebilir. Şarabın azı da haramdır. Çünkü, az şarap, çoğuna davetiye çıkarır. Nebiz de buna kıyas edilir; fakat, bu bir öncekine nazaran daha alt seviyededir. Bu yüzdendir ki, bunun hükmü konusunda şeriatlerdeki hükümler farklı farklıdır.

Sarhoşluk ise her şeriatte haram kılınmıştır. Çünkü, sarhoşluk, mükellefiyet ve kulluk kapısını kapatır. [I, 289]

İkinci mertebe; ihtiyaçlar mertebesinde bulunan maslahatlar ve münasebetlerdir. Msl. küçük kız ve erkek çocukları evlendirme yetkisinin velîye bırakılması böyledir. Bunda herhangi bir zaruret yoktur; fakat, maslahatların sağlanması için buna ihtiyaç vardır. Yine, maslahatın kaçırılması endişesiyle ve gelecekte olması beklenen uygun geçimin sağlanabilmesi düşüncesiyle evlilikte denklik (kefaet) şartının konulması da böyledir. Küçükleri evlendirme yetkisinin veliye bırakılması, küçüğün terbiyesi, süt emzirilmesi ve ona yiyecek ve giyecek satın alınması gibi işlerin veliye bırakılması gibi değildir. Çünkü bunlar zaruri şeyler olup, insanların yararını sağlaması istenen şeriatlerin bu hususlarda farklı olabilecekleri düşünülemez. Küçükken evlenme meselesine gelince, buna aşırı şehvet ve üreme ihtiyacının ittiği söylenemez. Aksine bu tür evliliğe, aşiretlerin kaynaşarak [I, 290] yaşam şartlarının iyileştirilmesi ve hısımların birbirlerine arka çıkmaları için ihtiyaç duyulmuştur. Bu türden olan işlerde hiç bir zaruret yoktur.

Bu mertebe için tamamlama kabilinden sayılabilecek şeyler de şunlardır: Msl. 'Küçük kız, ancak, kendine denk biriyle ve eşdeğer mihir (mehr-i misil) ile evlendirilebilir. Bunun böyle olması münasiptir de' sözümüz böyledir. Ne var ki bu iş, evlenme ihtiyacının altında yer alır. Bunun içindir ki, alimler bu konuda ihtilaf etmişlerdir.

Üçüncü mertebe: Bu mertebede, zaruri olmayan ve kendisine ihtiyaç da duyulmayan işler yer alır. Şu kadar ki, bu mertebedeki işler, bir bakıma, meziyetlerin ve fazladan yapılan şeylerin güzelleştirilmesi, süslenmesi ve kolaylaştırılması; adetlerde ve muamelelerde en güzel yöntemlere riayet amacını taşır.

Örnek:

Fetva vermesi ve rivayette bulunması kabul edilmekle birlikte, -sahibinin küçük görmesi sebebiyle, değeri ve mertebesi düşük, durum ve konumu zayıf birisi olması yüzünden-, kölenin şahitliğe ehil görülmemesi böyledir. Bu itibarla, [I, 291] şahitlik işine yeltenmesi, kölenin bulunduğu konuma uygun düşmez. Köleye velayet yetkisinin verilmemesi ise, maslahata uygun olduğu için, ihtiyaçlar mertebesindendir. Zira çocukların velayetini üstlenmek, boş zaman ve yeterince ilgilenme gerektirir. Halbuki köle, bütün zamanını efendisine hizmete ayırmak durumundadır. Bu itibarla, çocuğun velayetinin köleye bırakılması, çocuğa zarar vermek anlamına gelir. Şahitlik meselesi, zaman zaman rivayet ve fetva ile uyuşabilir. Fakat, 'Kölenin şahitliğe ehil görülmemesi, onun değerinin düşüklüğü yüzündendir' sözü, 'Köle şahitliğe ehil değildir. Çünkü, kendisine cum'a namazı vacip değildir' sözü gibi değildir. Çünkü bu ikinci sözde, kesinlikle bir uygunluk (münasebet) kokusu yoktur. Gerçi, şayet Şer' bunu açıkça belirtmiş olsaydı, bunda [I, 292] bir tutarlılık olabilirdi; fakat yine de bu konunun rivayet ve fetva ile uygunluk bağı yoktur. Aksine, gerekçe hazırlanıncaya değin, münasipten yoksun olarak ka-

lır. Münasib bazen noksan bulunur ve bu durumda ya terkedilir, ya da bir mazeret veya kayıtlama sebebiyle ondan kaçınılır. Msl. Nikah akdine veli kaydının konulması böyle olup, şayet bu veli kaydı, kadının koca seçiminde gevşek görüşlü olması ve görünüşe çabuk aldanması ile talil edilecek olursa, artık güzelleştirme kabilinden olmayıp, ihtiyaçlar mertebesine girmiş olur. Fakat aynı gerekçe, kendi sözleriyle akit yapma yetkisinin kadına verilmeyişi hususunda ve kadının denk biriyle evlenmesi durumunda geçerli ve yeterli değildir. Bu bakımdan, kadının kendi sözleriyle evlenme akdini yapması, üçüncü mertebede yer alır. Çünkü, örf ve adetlere uygun düşen, kadının akdi bizzat yapmaktan haya etmesidir. Çünkü, kadının nikah akdini bizzat yapması, erkeklere aşırı istek duyduğu izlenimini uyandırabilir ki, bu da kadınlık haysiyetine (murûet) uygun düşmez. Bu bakımdan Şer', kadın adına nikah yapma işini, insanları en güzel yöntemlere yönlendirmek amacıyla, veliye havale etmiştir. Nikah akdi için şahit kaydının konulması da böyledir. Şayet bu kayıt, anlaşmazlık durumunda isbat kolaylığı sağlamak ile talil edilirse, bu takdirde ihtiyaçlar kabilinden olur. Ne var ki, kadının rızasına şahitliğin aranmayışı bu anlamı zayıflatmaktadır. Öyleyse bu kayıt, nikah akdinin önemli bir iş olduğunun vurgulanması ve toplum nezdinde ilan etme ve açıklama yoluyla zinadan ayırd edilmesi amacına mebnidir ve dolayısıyla güzelleştirme mertebesine ilhak edilir.

[I, 293]

Bu kısımları anladıysan, şunu da unutmamalısın ki; bir aslın şehadetiyle desteklenmedikçe, bu son iki mertebede yer alan işlerde hüküm vermek caiz değildir, zaruret konumuna geçme durumları hariç. Şer' buna şahitlik etmese bile; müctehidin kendi reyiyle yaptığı ictihadın böyle bir sonuca ulaşması da yadırganacak bir şey değildir. Bu, bir bakıma istihsan gibidir. Eğer, bu ictihad bir asıl ile desteklenirse, yapılan iş kıyas olur. Bu konu ilerde gelecek.

[I, 294]

Zaruretler mertebesine giren konularda, muayyen bir asılın şahitliği olmaksızın müctehidin ictihadının bu sonuca ulaşması da mümkündür.

Örnek:

Kafirler, müslüman esirleri kendilerine siper edindiklerinde, şayet bu sebeple kafirlere ilişmeyecek olursak, onlar bizi perişan edebilir, İslam topraklarını ele geçirebilir ve müslümanların hepsini öldürebilirler. Müslümanların siper edilmesine aldırış etmeyip, savaşa devam edersek, hiç bir suçu bulunmayan bir müslümanı öldürmüş oluruz. Böyle bir mesele, Şer'de hiç gündeme gelmemiştir. Bu durumda, biz savaşı bırakırsak, kafirleri bütün müslümanların başına musallat etmiş oluruz ve ele geçirdikleri topraklardaki müslümanları öldürecekleri gibi, ellerindeki esirleri de öldürürler. Burada birinin çıkıp şöyle demesi mümkündür; 'Esir, her iki halde de öleceğine göre, müslümanların tamamını korumak, Şer'in amacına daha yakındır. Çünkü biz kesin olarak biliyoruz ki, Şer'in amacı öldürme işini asgari seviyeye indirmek olup, aynı zamanda imkan ölçüsünde öldürme işinin tamamen kaldırılmasını da amaçlamaktadır. Biz bunu tamamen kaldırama-

[I, 295]

sak bile hiç değilse, asgari seviyeye indirebiliriz'. Bu yorum, zaruri olarak bilinen bir maslahat dikkate alınarak yapılmıştır. Bu maslahatın, Şer'in amacı olduğu ise, tek bir delil ve muayyen bir asıl sebebiyle değil, aksine, sayı altına girmeyecek bir çok delil sebebiyledir. Fakat bu amacın bu yolla elde edilebileceği, -ki bu suçsuz birinin öldürülmesidir-, pek görülmemiş (garip) olup buna muayyen bir asıl delalet etmemektedir. Bu örnek, muayyen bir asıla kıyas yoluyla elde edilmemiş maslahat için bir örnektir. Bu maslahatın dikkate alınacağı hususu ise, üç vasfın dikkate alınması sebebiyledir. Bu üç vasıf ise şudur; 'zaruret', 'maslahatın kesinliği' ve 'maslahatın küllî oluşu'. Kafirlerin, bir kalede bir müslümanı siper edinmeleri hususu bu maslahat kapsamına dahil değildir. Çünkü, ortada bir zaruret olmayınca sipere ateş etmek helal değildir. Bizim o kaleye ihtiyacımız da yoksa, onu ele geçirmekten vazgeçeriz. Zira kaleyi ele geçireceğimiz de kesin değil, zannîdir. Aynı şekilde, bir gemide bulunan ve içlerinden birini denize attıkları takdirde kurtulacak, aksi takdirde hep birlikte batacak olan bir topluluk da bu maslahat kapsamına girmez. Çünkü bu maslahat küllî değildir. Zira en kötü ihtimalle, ölecek olanlar, belirli sayıda insanlardır. Bu ise, müslümanların kökünün kazınması gibi değildir. Diğer taraftan, hangisinin denize atılacağını belirleyebilmek için de kur'a dışında bir yol yoktur ve zaten, kur'a'nın da aslı yoktur. Aynı şekilde, açlıktan ölmek üzere olan ve içlerinden kur'a yoluyla belirledikleri birini yemeleri halinde kurtulabilecek olan topluluk da bunun gibidir. Buna da ruhsat verilemez. Çünkü, burada da maslahat, küllî değildir. Aynı şekilde, canı korumak gayesiyle, bir kimsenin kangren sebebiyle elini kesmesi de bu maslahat kapsamına alınamaz. Gerçi, bu kişinin kendi kendisine, yine kendi maslahatı için zarar verdiği noktasından hareketle buna ruhsat verilebileceği düşüncesi uyanabilir. Nitekim Şer', iyiliğini sağlamak amacıyla bir kişiye zarar verilebileceğine ışık tutmaktadır. Msl. Kan aldırma (fasd, hacamat) vb. gibi işlerde, kişi için acı söz konusu olduğu halde buna izin verilmiştir. Muztar kişinin, yiyecek buluncaya kadar, baldırından bir parça kesmesi de elin kesilmesi gibidir. Şu kadar ki, bazan kesme, kişinin ölümüne açık bir biçimde sebep olabilir ve böylesi durumda buna izin verilmez. Çünkü, bu kişi, kurtulacağını yakinen bilemediği için, maslahat kesin olmaz.

[I, 296

[I, 297

Denirse ki: hırsızlık suçundan sanık birini, konuşturmak için dövmek maslahattır. Siz bunu kabul ediyor musunuz?

Deriz ki: Mâlik bu yönde görüş beyan etmiştir; fakat biz bunu kabul etmiyoruz. Bunu kabul etmeyişimizin sebebi ise, maslahatın türüne bakışı batıl saydığımız için değil, fakat, elde edilmek istenen maslahata karşı gelen başka bir maslahatın daha bulunmasıdır, ki bu maslahat, dövülecek olan kişinin maslahatıdır. Çünkü, belki de sanık, suçsuzdur. Suçsuzu dövmekten ise, suçlunun dövülmemiş olması daha az kötüdür. Her ne kadar, dövmenin terkedilmesi, bir bakıma, malların geri alınmasını zorlaştıracak bir kapı açmak sayılabilirse de, dövme durumun-

[I, 298

da da suçsuzlara işkence kapısı açılmış olmaktadır.

Denirse ki:

Zındıklığını gizlemiş biri, tövbe ettiğinde, maslahat bu kişinin öldürülmesinde ve tövbesinin kabul edilmemesindedir. Nitekim Hz. Peygamber "**Ben, Allahtan başka Tanrı yoktur deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum**"[102] demiştir. Sizin bu konudaki görüşünüz nedir?

Deriz ki:

Bu mesele ictihada açıktır. Bu kişinin öldürülmesi pek yadırganmaz. Zira zaten zındıklık sebebiyle bunun öldürülmesi vacip olmuştur. Şehadet kelimesi ise [I, 299] ancak, yahudi ve hıristiyanlar hakkında öldürmeyi düşürür. Çünkü onlar, şehadet kelimesini söylemekle dinlerinden ayrılmış olacaklarına inanırlar. Halbuki zındık, takiyye yapmayı zındıklığın özü olarak görmektedir. Şayet bu yönde hüküm verecek olursak bunun esası, bir maslahatı, bir umumun tahsisinde kullanmaktır ki, bunu hiç kimse inkar edemez.

Denirse ki:

Öyle insanlar vardır ki, yer yüzünde, gerek bid'ate çağırarak, gerek zalimleri insanların mallarına ve namuslarına musallat ederek ve gerekse fitne çıkarmak suretiyle kan dökülmesine sebebiyet vererek, bozgunculuk çığırtkanlığı yaparlar. Bunların şerlerinin önlenmesi için maslahat, bunların öldürülmesidir. Sizin bu husustaki görüşünüz nedir?

Deriz ki:

Eğer bu kişiler, kan dökülmesini gerektirecek bir suç işlememişlerse, kanları dökülemez. Zira, şerlerine karşılık olarak bunların müebbeden hapsedilmeleri yeterlidir. Bu bakımdan sizin öngördüğünüz maslahat zaruri değildir.

Denirse ki:

[I, 300] Eğer zaman fitne zamanı ise ve yönetimler uzun sürmeden sık sık değiştiği için bu kişilerin müebbeden hapiste kalmaları sağlanamıyorsa, bu kişilerin hayatta bırakılmaları ve hapsedilmeleri, sadece, onların kinlerini körüklemeye ve hapisten kurtulduktan sonra daha fazla fesad çıkarmaları için harekete geçirmeye yarar.

Deriz ki:

Böyle bir zamanın bulunacağını iddia etmek karanlığa taş atmak ve kuruntuya göre hüküm vermektir. Belki de bu kişiler hapisten hiç kurtulamayacak; belki de yönetimler değişmeyecektir. Bir maslahat kuruntusuyla ölüme hükmetmek mümkün değildir.

---

102. أمرت أن أقاتل النّاس حتى يقولوا: لا إله إلا الله
Buhari, Zekat, 1/II, 110; Müslim, İman, 32-36/I, 51-53

Denirse ki:

Kafirler müslüman esirleri siper ettiğinde de, şayet siperi kastetmiş iseler, biz onların müslümanların kökünü kazıyacaklarını kesin olarak bilemeyiz. Tam tersine bu bilgimiz zannı galibe dayanır.

Deriz ki:

Bu itiraz önemli değildir. Zaten bizim Irak'ta bulunan arkadaşlarımız, bu meseleyle ilgili olarak mezhepte iki açıklama tarzının bulunduğunu söylemişler ve bu durumu zannî olarak talil etmişlerdir. Biz de zaten, kesin veya kesine yakın zan olduğu durumlarda bunu caiz görüyoruz. Kesine yakın zan, küllî olduğunda ve bu husustaki tehlikenin boyutu büyüdüğünde kesin kabul edilir ve böylesi bir zanna nisbetle cüz'î şahıslara önem verilmez. [I, 301

Denirse ki:

Yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışan kişiye dokunmayıp onu kendi haline bırakmamızda, müslümanların mallarının ve kanlarının tükenişe maruz bırakılması gibi, küllî bir zarar vardır ve böyle kişilerin görülegelmiş ve tecrübeyle sabit adet ve karakterleri gereği böyle yapacakları zann-ı galip ile bilinmektedir.

Deriz ki:

Tabii ki, durum eğer böyle ise, bir müctehidin, böyle kişilerin öldürüleceği yönünde ictihad etmesi mümkündür. Hatta bu durum siper edinme olayından daha da evladır. Çünkü, siper edinilen esir müslüman hiç bir suç işlememiş, bu kişiler ise, öldürülmelerini gerektirmese bile, hiç değilse, cezalandırılmayı gerektiren bir çok suç işlemişlerdir. Hatta bu kişiler, bir bakıma, bilinen karakter ve seciyeleri sebebiyle, saldırgan ve yırtıcı hayvanlar gibidirler. [I, 302

Denirse ki:

Siper edinme meselesindeki görüşünüzden sonra bu konuda böyle bir görüş ileri sürmeniz nasıl caiz olabiliyor! Siz, daha önce, nassa muhalif olması durumunda, msl. Ramazan günü cinsel ilişkide bulunan hükümdara iki ay peşpeşe oruç tutturma meselesinde olduğu gibi, maslahata itibar edilmeyeceğini söylemiştiniz. Fesada çalışanların öldürülmesi meselesinde gözetilmek istenen maslahat, "Kim bir mümini kasden öldürürse..." {Nisâ, 4/93} ve "Haklı sebep olmadıkça, Allahın haram kıldığı bir canı öldürmeyin" {En'âm, 6/151} ayetlerine aykırıdır. Kafirlerin siper edindiği müslümanın ne suçu vardır! Eğer, 'Biz umumu, küllî bir tehlike taşımayan bir biçim yoluyla tahsis ediyoruz' derseniz, biz de, hükümdar meselesinde, hükümdarın Ramazan'a saygısızlık yapmasını önleyecek bir yol ile ayette getirilen köle azat etme hükmünü tahsis ettiğimizi söyleriz. Nitekim, siper edinme meselesinde, işin mahiyeti, ehl-i İslamın kökünün kazınmasıdır. Hal böyleyken, bize ne oluyor da, müslümanlara feda ederek, hiç bir suçu bulunmayan kişileri kasden öldürüyoruz ve Allahın haram kıldığı bir canı öldürme konusundaki nassa aykırı davranıyoruz!

Deriz ki:

Zaten bunun içindir ki, biz bu meseleyi ictihad konusu olan bir mesele olarak görüyoruz ve aksi bir görüş ileri sürülebileceğini kabul ediyoruz. Üstelik, gemi meselesi de bunu desteklemektedir. Yine bu anlayışın bir sonucu olarak, üçte ikisinin kurtuluşu için, çoğunluğu tercih ederek, ümmetin üçte birinin feda edilebileceği görüşü ortaya çıkmaktadır. Nitekim, bir kafir belli sayıdaki, msl. on kadar, bir müslüman topluluğu öldürmeye kastetse ve bir müslümanı da kendisine [I, 303] siper edinse, bu kafiri savuşturmak için siper edinilen müslümanın öldürülmeyeceğinde görüş ayrılığı yoktur. Hatta bu müslüman gurubun hükmü, öldürmeye zorlanan veya içlerinden birini yemeye mecbur kalan kişilerin hükmü gibidir. Bu, sayı çokluğu ve küllî oluş dikkate alınarak verilmiş bir hükümdür. Şu kadar ki, belli bir sayı altına girmeyen küllî için, sayı çokluğu ile tercihte bulunmaktan daha kuvvetli başka bir hüküm vardır. Aynı şekilde, msl. bir kişinin kızkardeşi, ayırdetme imkanı bulunmayacak biçimde belde kadınlarıyla karışmış bulunsa, bu durumda bu kişinin o belde kadınlarından herhangi biriyle evlenmesi helaldir. Ama, kızkardeşi, on veya yirmi kadınla karışmış bulunsa, bu takdirde bu kadınlardan hiçbiriyle evlenemez. Şayet kafirler kendi kadınlarını ve çocuklarını kendilerine siper edinmiş olsalar, biz onları da öldürürüz. Her ne kadar kadınların ve çocukların öldürülme yasağı genel bir hüküm ise de biz, bu geneli, bu biçimin dışında başka bir yolla tahsis ederiz. Burada da aynı şekilde tahsis yapmak mümkündür. Bu noktada, 'sizin bu yaptığınız, günahsız ve öldürülmesi haram kılınmış bir kişinin kanını dökmek değil midir' denilirse, buna karşı biz de, öldürülmeyip kendi haline bırakılması durumunda da sayısı bilinemeyecek kadar çok günahsız kanın dökülmesine yol açılmış olacağını söyleriz. Biz biliyoruz ki Şer', küllî olanı cüz'î olana tercih eder. Ehl-i İslamın kafirlerin imhasından kurtarılması, Şer'in amacında, bir müslümanın kanının korunmasından daha önemlidir. Bunun Şer'in amaçlarından olduğu kesindir ve kesin olan bir şeyin, bir aslın şahitliğine ihtiyacı yoktur.

Denirse ki:

Vergilendirme (tavzîfu'l-harac) bir maslahattır. Bununla birlikte vergilendirme caiz midir değil midir?

Deriz ki:

Ordunun elinde yeterince mal varsa, bu durumda vergi koymak caiz değil- [I, 304] dir. Ancak eğer, ordunun yeterince malı yoksa ve kamu malları ordunun giderlerini karşılamaya yetmiyorsa, askerlerin çalışıp kazanmak için dağılmaları durumunda da kafirlerin istilası ihtimal dahilinde olacağından yahut fesad ehlinin fitne çıkarması endişesi olacağından, bu durumda devlet başkanının zenginler üzerine askerin ihtiyacını karşılayacak miktarda vergi koyması mümkündür. Ayrıca dağıtım hususunda, arazi tahsisini uygun görürse bunu da yapabilir. Çünkü biz biliyoruz ki iki şer veya iki zarar birden gelirse, Şer', daha büyük olan zararı gi-

dermeyi amaçlar. Müslümanlardan her birinin (vergi olarak) ödeyeceği şey, İslam toplumunun, düzeni sağlayan, anarşinin kaynağını kesen bir güçten yoksun olması durumunda canının ve malının karşılaşacağı tehlikelere nisbetle daha azdır. Kaldı ki, bu hususa delalet eden muayyen asıllar da yok değildir. Msl. çocuğun velisi, kanallar yaptırabilir, fassâd'a ücret ödeyebilir ve tedavi giderlerini [I, 305 karşılayabilir. Tüm bunlar, daha büyüğünden korunmak için yapılmış peşin zarardır. Bu da, siper edinme meselesinde tercih anlayışını destekler. Kaldı ki bu, mallarda yapılan bir tasarruftur ve mallar, daha önemli amaçlar uğruna harcanabilecek şeylerdir. Haram olan ise, kan dökülmesini gerektirecek bir suç olmaksızın günahsız kanı akıtmaktır.

Denirse ki:

Madem böyledir de, sahabe hangi yolla şarap içme cezasını seksen celdeye çıkarmıştır. Eğer şarap içme cezası önceden belirlenmiş ise, sahabe maslahat gerekçesiyle bunu nasıl artırmıştır; yok eğer, şarap içmenin belirlenmiş bir cezası yok ve bu bir tazir cezası ise, sahabe niçin şarap içmeyi kazf'e benzetme ihtiyacı duymuştur?

Deriz ki:

Doğrusu, şarap içmenin belirlenmiş bir cezasının olmadığıdır. Fakat, Hz. Peygamber zamanında, şarap içenlerin nalınlarla ve elbiselerin uçlarıyla dövülmesi uygulaması, bir düzene sokularak kırk sopa olarak takdir edilmiştir. Sahabe de bu miktarın artırılmasında maslahat görmüş ve bunu artırmıştır. Tazir cezaları, [I, 306 zaten, devlet başkanının görüşüne bırakılmıştır. Sahabeye, âdeta, 'cezayı gerektiren bir suç işlendikten sonra, neyi daha doğru görüyorsanız ona göre amel edin' denilerek, sahabenin maslahatı gözetmekle emrolundukları neredeyse, icma ile sabit olmuştur. Bununla birlikte sahabe, Hz. Peygamberin uyguladığı tazir cezasına, ancak, Şer'in nasslarından bir 'yaklaştırıcı' sebebiyle artırımda bulunmuşlar; 'Sarhoş olan kişi, ne dediğini bilmeden ağzına geleni söyler; bu şekilde konuşan kişi iftira eder' şeklinde bir mantık yürüterek ve Şer'in, bir şeyin potansiyel kaynağını (mazınne), o şey yerine koyduğunu görerek şarap içmeyi, iftira için potansiyel kaynak olarak değerlendirmişlerdir. Nitekim, Şer' uykuyu, abdest bozma yerine; cinsel ilişkiyi hamilelik yerine; büluğa ermeyi, aklın kendisi yerine koymuştur. Çünkü bu sebepler, bu anlamların mazınnesidir. Bu bakımdan sahabenin zikrettiği şeyler, kesinlikle maslahat yoluyla nassa muhalefet değildir.

Denirse ki:

Şahıslarla ilgili cüz'î maslahatlar hakkındaki görüşünüz nedir? Msl. Kocası kaybolmuş olan kadın, ailesizlikten zarar görerek birkaç sene beklediği halde, [I, 307 kocasının ölü veya diri olduğuna dair haber alamıyorsa, maslahat gerekçesiyle kadının nikahı fesholunabilir mi? Yine, iki veli veya iki vekil, bir kadını birbirlerinden habersiz ayrı ayrı evlendirmiş olsalar ve iki evlendirmeden biri diğerinden

evvel yapılmış olsa ve iş karışıp, hangisinin önce akit yaptığı ortaya çıkmasa ve artık açığa çıkma ümidi de kalmasa, bu durumda kadın, hayatı boyunca kocadan ayrı tutulmuş (habs) olarak ve Allah katında kendisine malik olan kocasına haram olarak kalır. Aynı şekilde, kadının hayız görmesi on sene gecikmiş, iddeti tamamlayamamış ve evlenme engellisi olarak kalmış olsa, bu kadının ay hesabına göre (bil-eşhür) iddet beklemesi veya dört sene beklemekle yetinmesi caiz midir? Bunların her biri maslahattır ve zararın giderilmesidir. Biz biliyoruz ki, zararın giderilmesi Şer'in amacıdır.

Deriz ki:

İlk iki mesele hakkında ihtilaf edilmiştir. Bu iki mesele ictihad konusudur. Ömer 'Mefkûd'un karısı, haber alınamayışından itibaren dört sene sonra nikahlanabilir' demiştir. Şâfiî de eski görüşünde bu kanaati benimsemiş; yeni görüşünde ise, kocanın öldüğüne dair bir beyyine çıkıncaya kadar veya kocanın artık yaşıyor olmadığının bilinebileceği bir müddetin geçmesine kadar kadın sabreder demiştir. Çünkü biz eğer, beyyine olmaksızın kocanın öldüğüne hükmedersek, bu hüküm uzak bir hüküm olur. Zira, kocadan haber alınamamasının, özellikle silik ve sıradan kişiler açısından, ölümden başka sebepleri de vardır. Nikah akdini feshedeceksek, fesih, ancak bir nass ile veya mansusa kıyas ile sabit olur. Fesih sebebi olduğu belirtilen hususlar ise, kocanın nafakayı temin edememesi (i'sâr) ve iktidarsızlık (cübb ve ânc) gibi özürler ve ayıplardır. Şayet kadının nafakası temin ediliyorsa, kocanın mefkud olması, en fazla, cinsel ilişkiden kaçınma anlamına gelir. Cinsel ilişkiden kaçınma ise, koca varken nikahın feshinde etkili olmadığına göre, mefkud olması durumunda da etkili olamaz. 'Feshin sebebi, karının karşılaştığı zararı gidermek ve kadının hakkına riayet etmektir' denilirse, bunun karşısında kocanın hakkının gözetilmesinin de aynı şekilde önemli olduğu ve onun zarar görmemesini sağlamanın da gerekli olduğu düşüncesi vardır. Kocanın yokluğunda, ki kocanın belki hapis veya hastalık gibi mazeretleri vardır, karısını başkasına teslim etmek kocaya zarar vermek anlamına gelir. Bu durumda iki zarar birbirini dengelemiş olur. Her an kocanın geri gelmesi mümkündür. Dolayısıyla, kadın için düşünülen bu maslahat karşı bir maslahattan kurtulmuş değildir.

[I, 308] [I, 309]

Aynı şekilde, Şâfiî'den, iki veli meselesinde de farklı görüşler nakledilmiştir. Eğer bu durumda, akdin işlerlik kazanmasının imkansızlığı gerekçesiyle, akdin feshedileceği söylenirse, bu hüküm, muayyen bir asıl ile desteklenmemiş bir maslahata göre verilmiş bir hüküm olmaz. Aksine, buna şahitlik eden muayyen asıllar vardır.

Karının hayız görmesinin gecikmesi meselesinde ise, Şâfiî'nin görüşü değişiklik göstermemiş ve alimlerden bu konuda aykırı görüş nakledilmemiştir. Nitekim Allah, sadece, hayız görmeyen kadınların, hayız müddeti hesabına göre beklemeyeceklerini belirtmiştir. Halbuki hayız görmesi geciken kadın, hayız görmeyen (âyise) kadın değildir ve her an bu genç kadının hayız görmesi mümkündür.

Bu gibi oldukça nadir meydana gelen bir örnek, bizi nassı tahsis durumunda bırakmamalıdır. Çünkü biz görüyoruz ki, Şer' çoğu hallerde, ender durumlara itibar etmemektedir. Gerçi bana göre, bu durumda kalan kadının, hamilelik müddetinin üst sınırını -ki bu dört senedir- beklemekle yetinmesi de uzak görünmemektedir. [I, 310
Fakat boşamanın, kadının hamile olmayışının yakinen bilinmesine talik edilmesi suretiyle iddetin vacip kılınması, bunda taabbüd yönünün ağır bastığını akla getirmektedir.

Denirse ki:

Bu meselelerin pek çoğunda, maslahatlara göre görüş açıklamaya eğilim gösterdiniz. Diğer taraftan ıstıslahı, mevhum asıllar arasına dahil ettiniz. Madem maslahata göre hüküm veriyorsunuz, bunu da sahih asıllara katsaydınız da sahih asılların sayısı da Kitab, Sünnet, icma, akıl'dan sonra bununla beşe çıksaydı ya!

Deriz ki:

Istıslah, mevhum asıllardandır. Bunun beşinci asıl olduğunu zanneden hataya düşmüş olur. Çünkü biz maslahatı, Şer'in maksatlarını korumaya irca ettik; Şer'in maksatları ise Kitab, Sünnet ve icma ile bilinir. Kitab, Sünnet ve icma'dan anlaşılmış bulunan bir amacı korumaya yönelik olmayan her maslahat ve Şer'in tasarruflarına uygunluk göstermeyen garip maslahatlar batıldır. Kim bu tür mas- [I, 311
lahatlara itibar ederse, kendi başına Şer' koymuş olur. Kitab, Sünnet ve icma ile bir amaç olduğu bilinen, şer'î maslahatların korumasına yönelik her maslahat, zaten bu asılların dışında değildir. Fakat buna kıyas denmeyip, maslahat-ı mürsele denir. Zira kıyas muayyen bir asıldır ve bu anlamların amaç olduğu, bir tek delille değil, Kitab, Sünnet, karine-i haller ve emareler gibi sayısız bir çok delille bilinmiştir ve bunun için maslahat-ı mürsele olarak adlandırılmıştır. Maslahatı, 'Şer'in amacını koruma' diye açıklarsak, buna ittiba etmeyi tartışma konusu yapmak anlamsızdır. Tam tersine bunun hüccet olduğuna kesin gözüyle bakmak gerekir. Tartışmalı olarak zikrettiğimiz yerlerde ise, tartışma maslahatın hüccet olup olmamasıyla ilgili olmayıp, iki maslahatın ve iki amacın çatışması ile ilgilidir ve bu durumda daha güçlü olanın tercih edilmesi gerekir. Bunun içindir ki [I, 312
biz, ikrahın, küfür kelimesini söylemeyi, şarap içmeyi, başkasının malını yemeyi, namaz ve orucu terketmeyi kesin olarak mübah hale getirdiğini söylüyoruz. Çünkü kan dökülmesinden kaçınmak bu işlerden daha önemlidir. Fakat ikrah sebebiyle zina etmek mübah değildir. Çünkü taşıdıkları mahzur açısından ikisi de aynıdır. Buna göre, siper edinme meselesinde görüş ayrılığının menşeini, çatışan maslahatlar arasında yapılan tercih teşkil etmektedir. Zira Şer', gemi meselesinde çoğu aza tercih etmemiş; fakat, hastalıklı (kangren) el'in kesilmesi meselesinde bütünü (küll) parçaya tercih etmiştir. Siper edinme meselesinde görüş ayrılığı, tercih noktasındadır. Bunun içindir ki, bu maslahatların burhan kalıbında ortaya konulması mümkündür. Msl. Siper edinme meselesinde şöyle dersin; 'Şer'in amacına aykırı davranmak haramdır', 'kafirlerle savaşmaktan geri durmak, Şer'in

amacına aykırıdır'. Burada, 'Biz Şer'in amacına aykırı davranmanın haram olduğunu inkar etmiyoruz; fakat bunun aykırılık olarak değerlendirilmesini kabul et-
[I, 313] miyoruz' denilecek olursa deriz ki; kafirleri kahretmek ve İslamı üstün kılmak bir amaçtır. Söz konusu meselede, kafirlerle savaşmaktan geri durmak ise, müslümanların kökünün kazınması ve kafirlerin üstün olması anlamına gelir. Bu defa da şöyle bir itiraz öne sürülebilir; 'Suçsuz müslümana ilişmemek bir amaçtır. Kafirlerin siper edindiği müslüman meselesinde, kafirlerle savaşın devamı durumunda ise, bu amaca aykırı davranılmış olmaktadır'. Buna şöyle cevap verebiliriz; evet bu bir amaçtır. Ne var ki biz iki amaçtan birine aykırı davranmaya mecbur kaldık. Bu durumda bir tercih yapmamız gerekir. Cüz'î olan, küllî olana nisbetle değersizdir. Bu (suçsuz müslümana ilişilmemesi), diğer amaca nisbetle cüz'îdir ve cüz'î olan, küllî olanla çatışmaz.

Denirse ki:

Tamam, biz bunun cüz'î olduğunu kabul edelim. Fakat, cüz'î olanın, küllî olana nisbetle önemsiz olduğunu kabul etmiyoruz. Şer'in bunu önemsiz saydığı, nass ile veya mansusa kıyas yoluyla bilinebilir.

Deriz ki:

Biz bunu, muayyen bir nass ile değil, aksine, birbirinden farklı hükümler ve birçok delaletlerin bir araya gelmesiyle biliyoruz. Ki bu durumda, İslam topraklarını ve müslümanların hayatlarını korumanın, Şer'in amaçları içerisinde, muayyen bir şahsın bir anlık korunmasından, -ki kafirler onu zaten her an öldürebilir-
[I, 314] ler- daha önemli olduğunda hiç bir kuşku kalmaz. Bu husus, kuşkuya yer olmayan konulardandır. Nitekim biz, ikrah sebebiyle başkasının malını yemeyi mübah sayıyoruz. Çünkü biz biliyoruz ki, Şer'in terazisinde mal, cana nisbetle değersizdir ve bunun böyle olduğu, bir çok delil ile bilinmektedir.

Denirse ki:

Peki, gemi meselesinde ve açlıktan ölmek üzere olanlar (mahmasa) meselesinde de, çoğunluğu korumanın, azı korumadan daha önemli olduğunu anlasaydınız ya!

Cevap:

O meselelerde bunu anlamadık. Çünkü ümmet, bir insanı öldürmeye zorlanan (mükreh) iki kişinin, bu bir kişiyi öldürmesinin ve mahmasa meselesinde müslümanların içlerinden birini yemesinin helal olmadığında icma etmiştir. Burada çoğunluk tarafını tercih etmeye icma engel olmuştur. Küllî olanın tercih edilmesine gelince; bu, ya kesin olarak ya da kesine yakın zan, -ki Şer'de, aksine bir nass olmadıkça, bu gibi zannlara ittiba gereklidir- ile bilinir. Halbuki çoğunluk meselesi böyle değildir. Çünkü, icma sadece ikrah ve mahmasa durumunda buna engel olmaktadır.

[I, 315] İşte zikrettiğimiz bu şartlarla maslahatlara ittiba etmek caizdir. Bütün bun-

lardan anlaşılmıştır ki, ıstıslah kendi başına beşinci bir asıl değildir. Aksine, tıpkı istihsan yapan kendi kendine Şer' koymuş olacağı gibi, ıstıslah yapan da kendi kendine Şer' koymuş olur. Demek ki, ıstıslah bizim anlattığımız gibi olmalıdır. İkinci kutupla ilgili olarak söyleyeceklerimiz bunlardır.